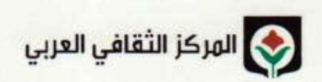
المعجزة في المتخيّل الإسلامي

د. باسم المكي







د. باسم المكي

المعجزة في المتخيّل الإسلامي

من خلال كتب «قصص الأنبياء»

د. باسم المكي

المعجزة في المتخيّل الإسلامي

من خلال كتب «قصص الأنبياء»





الكتاب: **المعجزة في المتخيّل الإسلامي**
تأليف: د. **باسم المكي**
الطبعة الأولى، 2013
عدد الصفحات: 416
القياس 17 × 24

ISBN: 978-9953-68-642-4

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا) ـ 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ ـ 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 113/5158 ـ الحمراء ـ شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ ـ 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

منبر مؤمنون بلا حدود
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الرباط المدينة ـ ص. ب: 10596 ـ المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ ـ فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

الإهداء

إلى أبويّ: حبّاً واحتراماً وإجلالاً.

إلى أختيّ.

إلى عائلتي وأصدقائي.

إلى كلّ مَنْ فكّر بنفسه وآمن بحقّ الآخر في التّفكير.

هذا الكتاب، في الأصل، بحث لنيل شهادة الدكّتوراه، وقد نوقش في كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس في جويليه 2008 من قبل لجنة تتكوّن من الأساتذة: فرج بن رمضان رئيساً، ومحمّد بوهلال وحمّادي ذويب مقرّرين، وأحمد السّماوي عضواً، وتحصّل صاحبه على درجة «مشرّف جدّاً» وعُدّلت بعض أجزائه في ضوء ملاحظات اللّجنة.

إسداء شكر

يقتضي الواجب أن نُسْدِي جزيل الشّكر إلى كلّ من ساعدنا على إتمام هذا العمل المتواضع فشدّ من أزرنا حتّى بالكلمة الطّيّبة.

- إلى أستاذنا الجليل حمّادي المسعودي جزيل الشّكر. فقد ثقّف رأينا وأنار سبيلنا بملاحظاته القيّمة. فهرعنا إليه كلّما ضاقت السّبل فوجدنا حسن استقبال ودماثة أخلاق وعطفاً أبويّاً.
- إلى الأستاذ الصّديق بسّام الجمل الذي شدّ من أزرنا ودقّق رأينا بملاحظات مهمّة أفدنا منها إفادةً جمّة.
- كما لا يفوتني شكر كلّ أعضاء «وحدة المتخيّل» وعلى رأسهم أستاذي الجليل فرج بن رمضان. فقد أسهمت الجلسات الشّهريّة والأيّام الدّراسيّة في تكويننا ومراجعة أفكارنا.
- نشكر أيضاً الأستاذ المنجي شعبان على تعاونه معنا في إخراج هذا العمل وتنظيمه وتوجيهه.

المقدّمة

بات من المعروف اليوم أنّ الإنسان كائن متعدّد الأبعاد. فهو من جهة «حيوان عاقل» يُدرك أشياء العالَم إدراكاً عقليّاً، وهو من جهة أخرى «حيوان رامز» لا يكتفي بما هو واقع محض. وإذا ما كان الإنسان يعيش في عالَم من الرّموز أو قُلْ إنّ عالَماً من الرّموز يسكنه فإنّه بذلك يؤثّث العالَم بالمعنى ويحجب الطّابع الاعتباطيّ الذي تبدو عليه ظواهر الطّبيعة والمجتمع للوهلة الأولى. فالإنسان لا يمكن له أن يعيش في عالَم غير منظّم، خالٍ من الدّلالة. لذلك فإنّه في رحلته لبناء عالمه الخاصّ يُنتج أشياء العالم فتنفصل عنه لتصبح واقعاً يفرض نفسه على منتجيه الأصليّين بصفته معطًى خارجيّاً مختلفاً عنهم[1] فتتحقّق بذلك استقلاليّتها «فيتبنّاها الإنسان ويمتلكها على أنّها مسلّمة من المسلّمات موجودة «من طبيعة الأمور»»[2] ويخضع لها طوعاً أو كرهاً. والإنسان إذ يصنع أدواته ووسائل عمله فإنّه أيضاً يصنع مؤسّساته الثّقافيّة

(1) يرى بيتر برغر (P. Berger) أنّ المجتمع ومؤسّساته إنتاج بشريّ يتمّ عبر ثلاث مراحل: «التّخارج» (L'extériorisation) و«التّوضيع» (L'objectivation) و«الدّخلنة» (L'intériorisation). انظر:

برغر (بيتر)، **القرص المقدّس، عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدّين**، تعريب: مجموعة من الأساتذة تحت إشراف عبد المجيد الشّرفي، تونس، مركز النّشر الجامعيّ، ط. 1، 2003، ص: 19-20.

(2) الشّرفي (عبد المجيد)، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، بيروت، دار الطّليعة، ط. 1، 2001، ص: 18.

والرّمزيّة. ويظلّ الدّين الأكثر قدرة على إعطاء أنظمة الإنسان الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة شرعيّة[1]. فالشّرعيّة الدّينيّة لها القدرة على تحويل ما يصنعه الإنسان إلى معطيات متعالية على البشر (Sur-humaine) أو لا بشريّة (Non-humaine) فيصبح العالَم البشريّ كوناً إلهيّاً[2]. ولقد تفطّنت الدّراسات الحديثة إلى أهمّية الظّاهرة الدّينيّة في حياة الفرد والمجتمع. فما عاد بالإمكان التّقليل من شأنها واعتبارها ظاهرة مَرَضِيَّة أو مرحلة تاريخيّة من مراحل تطوّر الإنسان يمكن إلغاؤها بسيادة العقل الوضعيّ على العلم والمعرفة. وما انفكّت هذه الدّراسات تؤكّد أنّ البنى الرّمزيّة والأسطوريّة تمثّل سَدَى الظّاهرة الدّينيّة ولحمتها. بل لعلّ هذه البنى المتخيّلة هي موطن القوّة فيها. ولقد أبرزت هذه الدّراسات أنّ من خصائص المقدّس الجوهريّة تجلّيه دائماً حقيقةً مغايرةً تختلف عن الحقائق الطّبيعيّة[3]. لذلك كان لا بدّ للمقدّس أن يتجلّى عبر وسائط لا تحصى فيظهر في الحجارة تُقدّس، وفي عين الماء الجارية، وفي الأماكن تحرّم وفي المعجزات يرفعها الأنبياء وأنصارهم في وجوه المحاجّين والمجادلين ممّن في قلوبهم بعض رَيْبٍ. لذلك عقدنا العزم على دراسة أحد أبرز تجلّيات المقدّس ويتمثّل في المعجزات. فحاولنا دراسة الموضوع دراسة علميّة موضوعيّة متوسّلين ما تُقدّمه لنا المعارف الإنسانيّة الحديثة من علم اجتماع وأنثروبولوجيا وعلم نفس... من نتائج تساعدنا على تعميق فهمنا للظّاهرة. وحرصنا على دراسة المعجزة من وجهة نظر مخصوصة فوسمنا بحثنا بعنوان «المعجزة في المتخيّل الإسلاميّ من خلال كتب «قصص الأنبياء»».

ولعلّ هذا العنوان يطرح منذ البداية العديد من الأسئلة إذ ما المقصود بالمعجزة؟ وما المتخيّل؟ وما المقصود بالمتخيّل الإسلاميّ؟ وهل المتخيّل

---

(1) برغر (بيتر)، **القرص المقدّس**، فقرة: «الدّين سلطة عليا وناجعة للتّبرير»، ص: 66.

(2) المرجع السابق، ص: 164-165.

(3) انظر: Eliade (Mircea), *Le sacré et le profane*, éd. Gallimard, 1965, p. 16.
وكذلك: برغر (بيتر)، **القرص المقدّس**، ص: 160.

الإسلاميّ واحد أم متعدّد؟ وإذا كانت المقدّمة تسعى إلى تقديم إطار نظريّ نؤسّس به لمقاربتنا فإنّ متن العمل سيكون بحثاً إجرائيّاً تُختبر فيه مدى وجاهة ما أسّسناه نظريّاً.

* في المعجزة

إذا كنّا قد وجدنا الجذر (ع.ج.ز.) في النّصّ القرآنيّ يُشتقّ منه الفعل «عَجَزَ»[1] أو اسم الفاعل «مُعْجِزِينَ»[2] في عديد من الآيات القرآنيّة فإنّ كلمة «معجزة» لا ذكر لها في نصّ المصحف[3]، ولا وجود في النّصّ لمعجزات حسّيّة للرّسول محمّد. فهل في عدم وجود الكلمة وغيابها في النّصّ القرآنيّ من دلالة، خاصّة إذا ربطنا غياب الكلمة بعدم احتفاء النّصّ بمعجزات محمّد؟ لكن وإن غابت كلمة «معجزة» فقد حضرت كلمة «آية» وقد لاحظنا تواترها في النّصّ عديد المرّات في آيات مختلفة[4]. وقد حاول عبد الوهّاب النّجّار أن يتتبّع دلالة كلمة «آية» في النّصّ فأفضى به البحث إلى تبيّن دلالتين مهمّتين، تتمثّل الأولى في أنّ الآية هي العلامة والبرهان، أمّا الدّلالة الثّانية فإنّ المقصود بكلمة «آية» الجزء من النّصّ القرآنيّ ليصبح القرآن «آية من آيات الله»[5]. إنّ المعنى الأوّليّ لكلمة «آية» يفيد «الإشارة» (Signe) و«الشّاهد» (Témoignage) وهي ترادف كلمة (oth) العبريّة و(atha) الآراميّة[6]. وبهذا المعنى تصبح مظاهر الطّبيعة واختلاف اللّيل والنّهار وتعاقب الفصول آيات من آيات الله ووظيفة الرُّسل تذكير الإنسان بحضور الله وقوّة فعله في الطّبيعة والتّاريخ.

---

(1) ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن نُّعْجِزَ ٱللَّهَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُۥ هَرَبًا ﴿١٢﴾﴾، الجنّ 12.

(2) وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ الأنعام 134.

(3) Wensinck (A. J.) art. «Mu'djiza», in: *EI2*, t. VII, pp. 297-298.

(4) انظر على سبيل المثال لا الحصر: البقرة: 61، و211، آل عمران: 190، الأنعام 109.

(5) النجّار (عبد الوهّاب)، **قصص الأنبياء: لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب**، بيروت، دار ابن كثير للطّباعة، ط. 4، 2002، ص: 330-331.

(6) Jeffery (A.), art. «Āya», in: *EI2*, t. I, pp. 796-797

ويظهر أنّ غياب كلمة «معجزة» وحضور رديفتها «آية» في النّصّ يدلّ على أنّ كلمة «آية» أكثر انغراساً في التّراث الدّينيّ. فهي كلمة مشحونة ببُعد تاريخيّ ودينيّ. فإذا كان الجذر (ع.ج.ز.) له ارتباط بلغة العرب فإنّ كلمة «آية» لها ارتباط بلغات مختلفة أهمّها الآراميّة والعبريّة. لذلك فإنّ معنى كلمة «آية» بقي منسجماً مع المعنى الذي تعطيه لها التّقاليد اليهوديّة والمسيحيّة والتي تشترك في أنّ كلمة «آية» تعني الظّواهر التي تدلّ على حضور الله ويقوم الأنبياء شاهدين عليها.

أمّا إذا حوّلنا وجهتنا إلى كتب **التّعريفات** ألفينا الجرجانيّ (ت. 816 .) يعرّف المعجزة بقوله: «أمرٌ خارقٌ للعادة، داعية إلى الخير والسّعادة مقرونة بدعوى النّبوّة قصد به إظهار صدق من ادّعى أنّه رسول من الله»[1]. وما يمكن استنتاجه من هذا التّعريف إقرار الجرجانيّ أنّ المعجزة حدث خارق لعادات الأمور[2] مثبت لصدق النّبوّة غايته الخير والسّعادة. غير أنّ الجرجانيّ وإن عرّف المعجزة فإنّه لم يقدّم شروط تحقّقها. ومثل هذا العمل وجدناه في كتاب **المواقف**. يقول الإيجيّ: «وهي عندنا ما قُصد به إظهار صدق من ادّعى أنّه رسول الله»[3]. ويدقّق الإيجيّ في شروط تحقيق المعجزة فيحصرها في خمسة:

---

(1) الجرجانيّ (أبو الحسن عليّ بن محمّد)، **التّعريفات**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط. 1، 2000، ص: 217.

(2) لو قارنّا تعريف الجرجانيّ بتعريفات سائدة في الحقل الثّقافيّ المسيحيّ لخلصنا إلى تركيز هذه التّعريفات على اعتبار المعجزة حدثاً خارقاً (Fait extraordinaire). ويمكن الرّجوع في هذا الصّدد إلى:

Dierkens (Alain), «Réflexions sur le miracle au Haut Moyen Âge», in: *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, (XXVe Congrès de la S.H.M.E.S, Publications de la Sorbonne, 1995, pp. 10-11).

(3) الإيجيّ (عبد الرّحمن بن أحمد)، **المواقف في علم الكلام**، بيروت، عالم الكتب، (د. ت.)، ص: 339.

1. الشّرط الأوّل لقيام المعجزة «أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه»[1]. فالمعجزة بهذا المعنى حدث إلهيّ.
2. أن يكون خارقاً للعادة.
3. أن يتعذّر معارضته.
4. يأتي على يد المرسل ليؤكّد صدق النّبوّة.
5. أن يكون بمثابة الدّعوة إلى الله[2].

إنّ الإيجي بعمله الأصوليّ قد حدّ المعجزة ووضع لها إطاراً نظريّاً لا تقوم المعجزة إلّا بوجوده، وهذا العمل الأصوليّ شبيه بما قام به الشّافعي من تنظير لاستنباط الحكم الشّرعيّ. ومن ثمّة فإنّ الإيجي حاول أن يحدّد إطاراً نظريّاً صارماً ليحصر ما به تكون المعجزة معجزة وما به تخرج بعض الأحداث عن كونها معجزةً. ولعلّ ما يمكن ملاحظته من خلال تعريف الإيجي وشروطه أمران أساسيّان:

- المعجزة حدث خارق وتجلّ لقوّة الله في التّاريخ. فالإيجيّ لا يشكّك في المعجزة ولا يبحث في إمكانيّة حصول الحدث الخارق أو عدم حصوله بل هو يقرّه.
- المعجزة لا يُنظر إليها في حدّ ذاتها بل هي مسلك وبرهان دالّان على حقيقة وجود الله، فالغاية من التّنظير للمعجزة إنّما هي إثبات أصل اعتقاديّ هو وجود الله، وتبقى المعجزة دليلاً وبرهاناً على صحّة هذا الاعتقاد. وعلى الرّغم من أنّ التّأصيل الأصوليّ للمعجزة قد تحقّق فإنّ المواقف منها في الحقل الثّقافيّ العربيّ الإسلاميّ قد تفرّعت إلى موقفين أساسيّين: موقف المصدّق وموقف الرّافض.

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

1. الموقف الإيمانيّ المصدّق إجمالاً

إنّ الموقف الإيمانيّ بالمعجزة لا يتجلّى في التّنظير للمعجزة واعتبارها ركناً اعتقاديّاً فحسبُ، وإنّما يتّضح أيضاً من خلال احتفاء كتب التّفسير والسّير وقصص الأنبياء بها. فالنّظرة العجلى في أيّ كتاب من كتب التّفسير والقصص تبرز احتفاء هذه المدوّنات بأخبار المعجزات بل إنّ استتباعات هذا الموقف امتدّت إلى مدوّنات كرامات الأولياء فعجّت هذه المصنّفات بالعجيب والغريب والأحداث الخارقة. ولا يقتصر الموقف المصدّق على الأصوليّين والمشتغلين بالعلوم الدّينيّة وإنّما يشمل أيضاً الفلاسفة. ينطلق ابن سينا في مقاربته للمعجزة من نوعيّة العلاقة التي تربط النّفس بالجسد. «فهو يعرّف النّفس تعريفاً خاصّاً، يمزج فيه بين التّصوّر الأفلاطونيّ والتّصوّر الأرسطيّ»[1]. فإذا كان البدن تحكمه حركة النّشأة والفساد فإنّ النّفس تبقى خالدة لا تفسد ولا تموت. وإذا كانت النّفس والمخيّلة كقوّة من قواها تسيطر بشكل مطلق على البدن في الحياة العادية فإنّ ابن سينا يفترض وجود أنفس ومخيّلات استثنائيّة عند أشخاص استثنائيّين لهم القدرة على السّيطرة لا على أجسادهم فحسب، بل أيضاً على الأجسام الخارجيّة. فتتولّد نتيجة ذلك أحداث خارقة للطّبيعة هي المعجزات[2]، فيبقى ابن سينا من حيث الموقف النّظريّ مقرّاً بالمعجزة، غير نافٍ حدوثها. إنّ لهذا الموقف الإيمانيّ قديماً امتدادات في العصر الحديث فنجد عبد الوهّاب النّجّار على سبيل المثال في كتابه **قصص الأنبياء** يعتبر المعجزة ركناً من أركان الاعتقاد فيقول: «إنكار المعجزة الثّابتة بنصٍّ قطعيّ الثّبوت والدّلالة كُفْرٌ»[3]، فتصبح المعجزة ركناً من أركان الدّين، الاعتقاد بها إيمان ونكرانها كفر. وقد

---

(1) الزّواري (رضا)، **المخيّلة والدّين عند ابن رشد**، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، دار صامد للنّشر، ط. 1، 2005، ص: 241.

(2) استفدنا في استنتاج الموقف السّينويّ من المعجزة من بحث رضا الزّواري، انظر كتابه: **المخيّلة والدّين عند ابن رشد**، ص: 240-241.

(3) النجّار (عبد الوهّاب)، **قصص الأنبياء**، ص: 17.

خصّص مصطفى مراد كتاباً بعنوان **معجزات الرّسول ﷺ ألف معجزة من معجزات الرّسول ﷺ** وقدّم فيه ألف معجزة جمعها من كتب التّفسير والقصص والسّير خاصّة بالرّسول[1]. وانتهى في خاتمة كتابه إلى القول: «قطفنا زهرات يانعة وثمرات نافعة من بساتين معجزات النّبيّ ﷺ وقد وصل عدد هذه المعجزات ألف معجزة فقط [...] ولو أنّني قصدت الغور في هذه الأنهار العذبة لوصل عدد المعجزات إلى مليون أو مليار لكنّني فقط أشرت وأومأت ومثّلت»[2].

2. الموقف المشكّك والرّافض

رغم أنّ الموقف العامّ للمؤسّسة الدّينيّة الإقرار بالمعجزة واعتبارها أصلاً ثابتاً من أصول الاعتقاد (Un credo) فإنّنا عثرنا على بعض المواقف المشكّكة والرّافضة لبعض المعجزات. فقد كذّب النّظّام (ت 231 هـ) معجزة شقّ القمر وردّ الخبر الذي أورده ابن مسعود «قال: وزعم أنّ القمر انشقّ، وأنّه رآه. وهذا من الكذب الذي لا خفاء به، لأنّ الله تعالى لا يشقّ القمر له وحده، ولا لآخر معه وإنّما يشقّه ليكون آية للعالمين، وحجّة للمرسلين، ومَزْجَرَةً للعباد وبرهاناً في جميع البلاد فكيف لم تعرف بذلك العامّة، ولم يؤرّخ النّاس بذلك العام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتجّ به مسلم على ملحد؟»[3]. ولئن قدّم ابن قتيبة موقف النّظّام فلكي يلصق بصاحبه أفظع النّعوت: «وجدنا النّظّام شاطراً من الشّطّار يغدو على سكر ويروح على سكر ويبيت على جرائرها ويدخل في الأدناس ويرتكب الفواحش والشّائنات»[4]،

---

(1) مراد (مصطفى)، **معجزات الرّسول ﷺ ألف معجزة من معجزات الرّسول ﷺ**، دار الفجر للتّراث، ط. 1، 2002.

(2) المرجع نفسه، ص: 434.

(3) ابن قتيبة (أبو محمّد عبد الله بن مسلم)، **تأويل مختلف الحديث**، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط. 1، 1989، ص: 25-26.

(4) المرجع السابق، ص: 22.

ويقدّم الحجّة تلو الحجّة للطّعن في موقفه مدعّماً رواية ابن مسعود منتهياً إلى قوله: «وكيف يكذب ابن مسعود في أمرٍ يوافقه عليه الكتاب؟»[1].

وإذا ردّ النّظّام خبر انشقاق القمر فإنّ ابن الرّاوندي رَدَّ أخبار نصرة الملائكة للمسلمين يوم بدر سائلاً: «مَن هم هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم الله يوم بدرٍ لنصرة نبيّه؟ إنّهم كانوا مغلولي الشّوكة، قليلي البطش فإنّهم على كثرتهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين معهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلاً. وأين كانت الملائكة يوم أحد حين توارى النّبيّ بين القتلى ولم ينصره أحد؟»[2]. ويعلّق القمني على هذا الموقف المتسائل بقوله: «وإذا كنّا نورد كلام ذلك الملحد فلكي نرى إلى أيّ حدّ يمكن أن تبلبل تلك الرّوايات الفؤاد»[3]. ويضيف مقدّماً موقفه: «ولا شكّ أنّ موقفه كملحد مرفوض بالقطع من جانبنا»[4]. إنّ طرافة هذه المواقف وحيرتها المشروعة قوبل بالطّعن والتّشهير والتّكفير والرّمي بالإلحاد. فما ذكرت إلا لإخماد صوتها، وما بقيت إلا تحذيراً لمن في قلبه بعض ريب وشكّ. فكان يكفي إخراج الطّاعن من دائرة الإيمان ليسفّه الموقف ويهمّش. ولعلّ الخوف من التّكفير والطّعن في الإيمان هو الذي جعل موقف الفيلسوف ابن رشد (ت 595 هـ) متذبذباً بين قبول المعجزة ونفيها، وهو ما دفعه إلى التّمييز بين نوعين من المعجز: «المعجز المناسب» و«المعجز البرّاني»[5]. فالمعجز المناسب هو ما جاء في النّصّ القرآنيّ، وابن رشد لا ينفي هذه المعجزات لكنّه «مع ذلك لا يعتبرها

(1) المرجع السابق، ص: 31.

(2) أورده القِمني (سيّد محمود)، **حروب دولة الرّسول: بدر - أحد**، دار سينا للنّشر، ط. 1، 1993، ص: 90.

(3) المرجع السابق، ص: 90.

(4) المرجع السابق، ص: 90.

(5) اعتمدنا على: الزّواري (رضا)، **المخيّلة والدّين عند ابن رشد**، لتبيّن موقف ابن رشد من المعجزة. انظر الفقرة الخاصّة بهذا الموقف «الموقف الرّشديّ من المعجزة»، ص: 242-247.

العلامة الحقيقيّة للنّبوّة فمفعولها يدعم إيمان من سلّم بالإعجاز المناسب ليس إلّا»[1]. أمّا بالنّسبة إلى المعجز البرّاني فإنّ القول به يؤدّي إلى خرق القوانين التي تحكم الطّبيعة، وإذا علمنا أنّ نظام الكون هو نظام إلهيّ فإنّ خرقه يجعل من الله «ملكاً جائراً» يفعل ما يريده دون ضابط، لذلك فإنّ ابن رشد ينفي هذا النّوع من الإعجاز. غير أنّ الطّريف في موقف ابن رشد ليس تذبذبه في المواقف وإنّما اعتباره المنطق الإعجازيّ يتماشى ومنطق الجماعة والجمهور، فيزيد بذلك إيمانها. وهو بذلك يتفطّن إلى أنّ النّصّ الدّينيّ له منطقه الخاصّ المؤثّر في الجمهور.

إنّ هذه الأصداء من المواقف الرّافضة أو المشكّكة لأخبار المعجزات وإن كانت باهتة فإنّ لها امتدادات في العصر الحديث. من ذلك بحث محمّد حسين هيكل[2] الذي حاول فيه مقاربة سيرة الرّسول محمّد مقاربة «علميّة» فسعى إلى أن يطابق بين الأحداث المذكورة في السّيرة وما ورد في القرآن مسلّماً «بأنّ أصدق مرجع للسّيرة إنّما هو القرآن الكريم، فإنّ فيه إشارة إلى كلّ حادثة من حياة النّبيّ العربيّ»[3]. فحاول هيكل بذلك النّظر في بعض المعجزات الواردة في كتب السّير والتّفسير من قبيل شقّ الصّدر. فإذا كانت السّير مجمعة على حادثة شقّ الصّدر وتعتبرها معجزة من معجزات محمّد فإنّ هيكل ينفي أن يكون الحدث قد وقع في التّاريخ ويرفض أن تكون الملائكة قد شقّت صدر الرّسول ليؤكّد «أنّ ما يشير القرآن إليه إنّما هو عمل روحيّ بحت والغاية منه تطهير هذا القلب وتنظيفه ليتلقّى الرّسالة القدسيّة ويؤدّيها مخلصاً تمام الإخلاص محتملاً عبء الرّسالة المضني»[4]. وانتهى هيكل سواء في مقاربته لمعجزة شقّ الصّدر أو الإسراء والمعراج إلى «أنّ حياة محمّد كانت كلّها

---

(1) الزّواري (رضا)، **المخيّلة والدّين عند ابن رشد**، ص: 244.

(2) هيكل (محمّد حسين)، **حياة محمّد**، مصر، مطبعة مصر، ط. 5، (د. ت.).

(3) المرجع السابق، ص: 23.

(4) المرجع السابق، ص: 81.

إنسانيّة سامية، وأنّه لم يلجأ في إثبات رسالته إلى ما لجأ إليه من سبقه من أصحاب الخوارق»[1]. غير أنّ هيكل رغم جرأته في فهم بعض معجزات الرّسول فهماً رمزيّاً، ورَدِّ هذه المعجزات وإنكارِ حدوثها لا يُنْكر خوارق من سبق من الرّسل، فأقرّ على سبيل المثال معجزات عيسى[2]. فما سبب ردّ معجزات محمّد المادّيّة وإثبات معجزات بقيّة الأنبياء؟ فهل إن العائق نفسيّ إيمانيّ أم نصّيّ خاصّة وإنّ معجزات بقيّة الأنبياء وردت في نصوص صريحة في حين وردت آيات المعجزات المادّيّة للرّسول ملغزة قابلة للتّأويل؟ أم هو عائق إبستيمولوجيّ منهجيّ فما مكّنت اللّحظة التّاريخيّة والمعرفيّة هيكل من أن يغيّر منهج التّفكير وأطر البحث فبقيت نتائج بحثه جريئة في ما يخصّ «حياة محمّد» تقليديّة في ما يخصّ «بقيّة الأنبياء»؟

نستنتج من خلال هذا العرض للموقفين:

- أنّ الضّمير الجمعيّ مؤمن بالمعجزات معتقد بكونها أصلاً من أصول الاعتقاد وقد حاولت المؤسّسة الدّينيّة تغذية هذا الاعتقاد سواء بنصوص السّير والقصص أو بالتّنظير لشروط المعجزة وكيفيّة وقوعها.
- رغم ذلك فإنّنا لا نعدم في تراثنا القديم أصواتاً - وإن كانت قليلة - تنقد الأخبار وتطعن في صحّة الحدث[3]. ونحن نعتقد بأنّ المؤسّسة الدّينيّة قد همّشت هذا الموقف فحاصرته وضيّقت عليه الخناق حتّى

---

(1) هيكل (محمّد حسين)، **حياة محمّد**، ص: 81.

(2) المرجع السابق، ص: 353.

(3) يمكن أيضاً أن نقدّم مثالاً رافضاً للمعجزة في الفضاء اليهوديّ - المسيحيّ، وهو موقف «سبينوزا» (Spinoza) الذي خصّص فصلاً كاملاً للمعجزة وانتهى إلى ردّها مؤكّداً عدم إمكانيّة خرق قوانين الطّبيعة. وهذا ما يجلوه قوله: «كلُّ ما هو خرق للطّبيعة هو ضدّ العقل، وكلُّ ما هو ضدّ العقل هو في الحقيقة عبث ويجب من ثمّة رفضه.» انظر:
Spinoza, *Traité théologico-politique*, traduit par Charles Appuhn, éd. Garnier-Frères et Flammarion, 1965, chap. VI, «Des Miracles», pp. 117-133.

أوهمت الجماعة بعدم وجوده، والدّليل على ذلك أنّ صوتي كلّ من النّظّام وابن الرّاوندي قد خفتَا تحت تهمة الكفر والإلحاد. لقد أفرز الفضاء المعرفيّ الحديث بحوثاً أسهمت في مراجعة ما ترسّخ في الضّمير الجمعيّ، ولئن كانت مقاربة هيكل محتشمة، فإنّنا لا نعدم محاولات جريئة سعت إلى إعادة طرح الأسئلة قصد فهم أفضل لقضيّة المعجزة، وسنقف على محاولتين جريئتين. تتمثّل المحاولة الأولى في فصل كتبه صادق جلال العظم، أمّا المحاولة الثّانية فهي بحث لفرج بن رمضان.

فقد ورد في كتاب صادق جلال العظم **نقد الفكر الدّينيّ** بحث بعنوان: «معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان»[1]. والمقال ردّ على بيان البابا كيرلس السّادس الذي أعلن فيه ظهور العذراء في كنيسة الزّيتون، وتلقّفت الصّحف المصريّة النّبأ وأقرّت جريدة الأهرام الخبر فورد فيها «أنّ أحد ستوديوات التّصوير في ضاحية الزّيتون قد تمكّن من تصوير السّيّدة العذراء أثناء ظهورها ليلاً في أحد الأيّام ثمّ عرض الإنبا صموئيل الصّورة على الصّحافيّين وأمام عدسات التّلفزيون»[2]. وعلى إثر هوس وهستيريا دينيّة شاع الخبر وتناقلته الكثير من الصّحف فتبنّت «هذه القضيّة الوطنيّة الكبرى»[3] بتعبير العظم، فحشدت الحشود والوثائق والتّقارير الطّبّيّة للتّدليل على أنّ القضيّة حقيقة موضوعيّة ثابتة، بل إنّ أجهزة الدّولة تبنّت هذا الهوس الدّينيّ، وقد اتّفق الجميع على أنّ ظهور آية سماويّة دالّة بكلّ وضوح على أنّ الله لم ينسَ المصريّين بعد هزيمة حزيران 1967 وأنّ الحقيقة العلميّة لا تنفي إمكانيّة ظهور الأرواح، بل إنّ المعجزة توحّد الأمّة باختلاف العقائد فيها سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيّين. وبعد عرض هذا الموقف سعى العظم إلى تفنيد هذه المعجزة

---

(1) العظم (صادق جلال)، **نقد الفكر الدّينيّ**، بيروت، دار الطّليعة، ط. 8، 1997. وقد امتدّ مقال «معجزة ظهور العذراء» من ص: 97 إلى ص: 115.

(2) المرجع السابق، ص: 98.

(3) المرجع السابق.

فاعتمد العديد من الحجج من ذلك التّناقض الواضح والصّارخ بين الصّحف في نقل الحادثة، إذ لم يحصل الاتّفاق بينها على «مدى صحّة هذه الصّورة وعلى كونها برهاناً حسّيّاً على حدوث المعجزة»[1]، وراح يناقش إمكانيّة تصوير الإلهيّ المقدّس على الأفلام. وانتهى أخيراً إلى أنّ معجزة ظهور العذراء وهمٌ، فهي ردّ فعل دينيّ ناجم عن الأوضاع العربيّة المتردّية يضاف إليها نكبة 67.

يقدّم المقال محاولة جريئة وطريقة من طرق تعامل المفكّر الحديث مع ظاهرة المعجزات، ونحن نعتقد بأنّه على أهمّية هذه المحاولة في تفسير معجزة ظهور العذراء وردّ الأمور إلى نصاب العقل فإنّ هذه المقاربة بقيت مشدودة إلى منطق السّجال فكانت الغاية لا إدراك الأبعاد الرّمزيّة لأخبار المعجزة بقدر ما كان المقال ذريعة لنقد العقليّة الغيبيّة المهيمنة على المواطن العربيّ، هذه العقليّة التي تنتظر دعماً سماويّاً لتحقيق انتصارات أرضيّة، فبقي النّقد عند العظم مشدوداً إلى الأيديولوجيا. وهذا أمر مصرّح به في غضون المقال «ليكن معلوماً أنّ تلهّي الجماهير العربيّة بالغيبيّات والخوارق والمعجزات وقصصها في النّصف الثّاني من القرن العشرين، وفي هذه الفترة الحرجة بالذّات لن يعيننا أبداً على الفلاح في حلّ قضايانا الدّنيويّة الملحّة ولن يساعدنا على إحقاق حقوقنا الوطنيّة الحيويّة»[2]. ولذلك بقي طرح العظم لقضيّة المعجزة مشدوداً إلى منطق السّجال والأيديولوجيا.

أمّا المحاولة الثّانية التي نهتمّ بها فهي مقال لفرج بن رمضان بعنوان «عجائب الأخبار أيّام حرب الخليج»[3]. ففي خضمّ هذه الحرب غير المتكافئة نشطت وسائل الإعلام وقناة الإعلام الشّعبيّ فكانت تظهر من حين إلى آخر

---

(1) المرجع السابق، ص: 101.

(2) العظم (صادق جلال)، **نقد الفكر الدّينيّ**، ص: 100.

(3) ابن رمضان (فرج)، «**عجائب الأخبار أيّام حرب الخليج**» وقد ورد المقال ضمن مؤلّف جماعيّ بعنوان: **القطاع الهامشيّ في السّرد العربيّ**، دار البيروني للنّشر، (د. ت.).

أخبار عجيبة «فقيل مثلاً إنّ صورة صدّام قد ظهرت على صفحة القمر وقيل إنّ نعجة وضعت حملاً وأنّه نطق لحظة نزوله من جوف أمّه مبشّراً بانتصار العراق، وقيل أخيراً إنّ امرأة من قابس قد رأت الرّسول في المنام فبشّرها بالنّصر وأوصاها بنقل الرّسالة إلى النّاس فلمّا التمست منه آية أو شاهداً على ما تقول حتّى يصدّقها النّاس، قيل فقال لها آية ذلك فتح المصحف على سورة البقرة والعثور على شعرة»[1]. وقد نهج الباحث في مقاربته لأخبار المعجزات نهجاً يختلف عن العظم فكانت غايته تفسير الظّاهرة «أي الوقوف على الأسباب الثّقافيّة والنّفسيّة والاجتماعيّة التي هي بمثابة الوقود الذي يمدّ جهاز التّواصل بالطّاقة التي بها يشتغل»[2]. وكان في بحثه هذا مسكوناً بتقصّي «الدّلالات والعبر» فراح يحلّل آليّة سفر هذه الأخبار من محطّة سرديّة إلى أخرى ثمّ سعى إلى إبراز الدّلالات الرّمزيّة للصّور المكوّنة لهذه الأخبار لإدراك المخزون الرّمزيّ الثّاوي في أعماق الذّاكرة الجمعيّة، فسعى إلى إبراز دلالة حضور القمر والشّعرة. فعالج القضيّة باعتبار هذه الأخبار كلاماً «لا يحيل على واقع حدث فعلاً بقدر ما يحيل على رغبة أو حلم أو خيال»[3]. وانطلاقاً من هذه المقاربة فإنّنا نلاحظ تغيّر المنهج ورهانات البحث فخرجت مقاربة المعجزة «من سؤال العقيدة إلى سؤال العلم»[4]. ومن ثمّة فإنّ قضيّة المعجزة قد انتقلت من «سلاح في ساحة المعارك الأيديولوجيّة القديمة والجديدة إلى موضوع للمعرفة»[5]، وأصبحت تدرس دراسة علميّة يتوسّل فيها بما توصّلت إليه العلوم الإنسانيّة من نتائج.

---

(1) المرجع السابق، ص: 15.

(2) المرجع السابق، ص: 19.

(3) ابن رمضان (فرج)، «**عجائب الأخبار أيّام حرب الخليج**»، ص: 21.

(4) ابن رمضان (فرج)، **الدّراسة الأدبيّة للكرامة الصّوفيّة: أسسها، إجراءاتها، رهاناتها، الجزء الأوّل: الكرامة من التّصوّف إلى الأدب**، صفاقس، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس (وحدة المتخيّل)، ط. 1، 2007، ص: 98.

(5) المرجع السابق، ص: 96.

ويروم بحثنا أن يندرج ضمن هذا السّياق الإبستيمولوجيّ الجديد. فقد لاحظنا من خلال عرضنا للمواقف في شأن المعجزة أنّ كلّاً من الموقف الإيمانيّ الوثوقيّ والموقف العقلانيّ المنكر لم يستطيعا فهم المعجزة فهماً يسمح لهما بتبيّن وظائفها ودلالاتها. لذلك كانت الحاجة ملحّة إلى تجديد الأسئلة وتغيير المنهج لتعميق النّظر في قضيّة المعجزة في الفكر الدّينيّ. ومنذ البدء يمكن الإقرار بأنّ مقاربتنا تنخرط ضمن ما يسمّى «المقاربة العقلانيّة التّفهّميّة». وهذه المقاربة تحاول أن تبحث في قضيّة المعجزة لا من وجهة نظر إيمانيّة ولا من وجهة نظر عقلانيّة وضعيّة منكرة للمعجزة. فهذا الطّرح يبقي المعجزة أسيرة سؤال الحقيقة حقيقة المعجزة وجدارتها بالتّصديق. فمقاربتنا لن تبحث في وجود المعجزة أو عدم وجودها. فالمعجزة عندنا قبل أن تكون حدثاً خارقاً هي نصوص لغويّة منجزة ومتداولة. فهي حدث لغويّ، فعل في اللّغة وباللّغة في المقام الأوّل. إنّ المعجزة في بحثنا «حديث عن معجزة»[1] ولا وجود لها إلّا في النّصّ[2]. وسيكون مجال اشتغالنا ليس المعجزة باعتبارها حدثاً خارقاً وقع في التّاريخ بل المعجزة باعتبارها حدثاً لغويّاً. ولذلك فإنّنا سنحاول البحث عن آليّات اشتغال المتخيّل لنسج نصوص المعجزات. ومن ثمّة وجب تحديد مفهوم المتخيّل، على أنّه قبل النّظر في المتخيّل مفهوماً لا بدّ من التّمييز بين المتخيّل ظاهرة انثروبولوجية كونيّة وهي ظاهرة إنسانيّة قديمة تتناقلها الأجيال دون وعي، وتسهم في تشكيل نظرة الإنسان إلى المجتمع والكون، وتساعده على إعطاء معنى لوجوده من ناحية، والمتخيّل مفهوماً قائماً في عقول الباحثين فحسب يوظّفونه في دراسة ظاهرة ما أي مفهوم يعي الظّاهرة ويدرك كنهها ووظيفتها في حياة الفرد والجماعة من ناحية أخرى.

---

(1) جعيّط (هشام)، **الوحي والقرآن والنّبوّة**، بيروت، دار الطّليعة، ط. 1، 1999، ص: 29.

(2) إنّ مثل هذا التّأصيل النّظريّ قد أنجزه فرج بن رمضان في مقاربته للكرامة الصّوفيّة. فالكرامة الصّوفيّة عنده فعل قوليّ قبل أن تكون حدثاً خارقاً. انظر: **الدّراسة الأدبيّة للكرامة الصّوفيّة: أسسها، إجراءاتها، رهاناتها، الجزء الأوّل: الكرامة من التّصوّف إلى الأدب**، فقرة: «الكرامة حديث كرامة»، ص: 171.

* في المتخيّل

لا بدّ من الإقرار بأنّ اعتبار المخيّلة صنو الزّيف والوهم والخطأ قد أسهم في إقصاء هذا البعد الرّمزيّ في الإنسان. فقد «نجح الفكر الثيولوجيّ الأرثوذكسيّ وعقلانيّة النّخبة في الإسلام كما في المسيحيّة» في رمي المتخيّل والأسطوريّ «داخل دائرة العقائد الخرافيّة والأدب الشّعبيّ أي ضمن مستوى من الفعاليّة الثّقافيّة المتدنّية الخاصّة بالأطفال والجدّات والشّعوب المتخلّفة»[(1)]. ولم تزد العقلانيّة الوضعيّة إلّا تحقيراً لعمل المخيّلة فاعتبرتها «سيّدة الخطأ والضّلال» (La folle du logis). وقد أكّد «دوران» (G. Durand) هذه الحقيقة بقوله «إنّ الفكر الغربيّ عموماً والفلسفة الفرنسيّة على وجه الخصوص لهما ثابت تقليديّ وهو أن يحتقر أنطولوجيّاً قيمة الصّورة ونفسيّاً وظيفة المتخيّل»[(2)]، غير أنّ الفكر الحديث أعاد الاعتبار للمتخيّل، «ومن ثمَّ أضحى المتخيّل ـ من منظور أنثروبولوجيّ ـ مكوّناً من مكوّنات الإنسان مطلقاً وجزءاً من ذاته المنغرسة في التّاريخ يسكنه وينهل من نبعه نهلاً»[(3)]، فكثرت الدّراسات التّنظيريّة والتّطبيقيّة المهتمّة بهذه الظّاهرة. ولئن اتّفقت هذه الدّراسات على أهمّية الظّاهرة فإنّها قد اختلفت في تحديد مفهوم للمتخيّل. لذلك رأينا أن نقتصر على تقديم تعريف يكون وظيفيّاً في بحثنا. يعرّف «دوران» (Durand) المتخيّل بقوله: «المتخيّل هو مجموع الصّور ومجموع العلاقات بين الصّور التي تكوّن رأس المال المفكّر فيه للإنسان العاقل»[(4)].

---

(1) أركون (محمّد)، **الفكر الإسلاميّ: قراءة علميّة**، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، ط. 1، 1987، ص: 187.

(2) Durand (Gilbert), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 11 éd., 1992, p. 15.

(3) الجمل (بسّام)، **ليلة القدر في المتخيّل الإسلاميّ**، دمشق، مؤسّسة القدموس الثّقافيّة، ط. 1، 2007، ص: 5.

(4) Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, préface de la =

إنّ هذا التّعريف يسمح لنا بتبيّن خاصّيتين أساسيّتين للمتخيّل، تتمثّل الخاصّيّة الأولى في أنّ لغة المتخيّل هي الصّور، فالصّورة هي الوحدة الدّنيا للمتخيّل ومن ثمّة كان لا بدّ لنا من تفكيك أخبار المعجزات للكشف عن الصّور المشكّلة لها حتّى نتبيّن دلالاتها. أمّا الخاصّيّة الثّانية فتتمثّل في حركيّة المتخيّل. فهو مَنْتُوجٌ ومُنْتِجٌ في الوقت نفسه. وبذلك وجب التّفطّن إلى روافد المتخيّل والكشف عن آليّات انسجامها مع الفضاء الثّقافيّ العربيّ الإسلاميّ.

وإذا كنّا قد ركّزنا على المعجزة في محطّة أولى، وعلى المتخيّل في محطّة ثانية فما علاقة المعجزة بالمتخيّل؟

لئن كان متن العمل كفيلاً بإبراز هذه العلاقة وتبيّن كيفيّة اشتغال المتخيّل في نصوص المعجزات فإنّنا نسوق هنا ملاحظتين تأسيسيّتين لإبراز علاقة المعجزة بالمتخيّل. إنّ هذا الارتباط يتأتّى من جهتين على الأقلّ.

أمّا الجهة الأولى فترتبط بالأصول الشّفويّة للمعجزة. فالمعجزة حديث يُروى وينتقل من محطّة سرديّة إلى أخرى. و«من الثّابت علميّاً وعمليّاً أنّ أيّ ملفوظ شفويّ ما أن يأخذ في الارتحال عبر مساره الشّفويّ والانتقال من محطّة سرديّة إلى أخرى حتّى يأخذ في التّعرّض إلى ما لا يمكن حصره من ضروب التّحويل والتّغيير»[1]، وهو ما يطرح قضيّة النّقل الأمين لنصّ المعجزة، ذلك أنّ كلّ راوٍ إنّما يضيف في نقله للخبر ما ينسجم مع آليّات اشتغال مخيّلته وأفقه الذّهنيّ. ومن ثمّة فإنّ صفة التّخيّليّة في المعجزة ملتصقة بعمل الرّواية. أمّا الجهة الثّانية فتتمثّل أساساً في أنّ نصوص المعجزات تشغّل كلّ الرّصيد الرّمزيّ الثّاوي في الذّاكرة الجمعيّة. فهي بذلك تعتمد الصّورة باعتبارها «المفردة التّكوينيّة الأساسيّة للمتخيّل»[2]. فكان لا بدّ في تحليلنا دراسة «اللّغة

= 3e édition, p. XVI «L'imaginaire, c'est-à-dire l'ensemble des images et des relations d'images qui constitue le capital pensé de l'homo-sapiens».

(1) ابن رمضان (فرج)، **الدّراسة الأدبيّة للكرامة الصّوفيّة**، ص: 176.

(2) المرجع السابق، ص: 173.

المنسيّة» بتعبير «إيريك فروم»[1] (E. Fromm) أي الطّبقات الرّمزيّة والوحدات الأسطوريّة الثّاوية وراء لغة أخبار المعجزات وهو ما يفضي بنا إلى القول انطلاقاً من هاتين الملاحظتين بأنّ المعجزة ليست فعلاً قوليّاً فحسب بل هي أيضاً حديث متخيّل.

* في المدوّنة

لدراسة قضيّة المعجزة في المتخيّل الإسلاميّ ارتأينا تحديد مدوّنة تتمثّل في كتب «قصص الأنبياء». ولهذا الاختيار ما يبرّره من جهة علاقته بقضيّة المتخيّل. فقد ركّزنا على هذا النّوع من النّصوص لعلاقته الإشكاليّة بمنظومة العلوم الإسلاميّة «فقد بدأ القصّ حياته الإسلاميّة لصيقاً بالذّكر والوعظ والإرشاد. فكان سنداً للدّين وهو يتشكّل»[2]، فاتّخذ من المسجد فضاء ومن أوقات الصّلاة زمناً مناسباً للاستماع إلى أحسن القصص، فكان في البداية تفسيراً لما غمض من قصص أو مناسبة «لإثارة الحماسة والحميّة في جيوش المسلمين»[3]. وكان القصّ موجّهاً بالأساس إلى العامّة يُراد منه أن «يؤدّي فيهم ما يؤدّيه الأدب والعلم في طبقة الخاصّة من ترويض لقوى النّفس الجموح وتدجين لما يتسلّط عليها من أهواء ونزاعات حتّى تذعن لمقتضيات النّموذج الثّقافيّ والاجتماعيّ السّائد»[4]. غير أنّ هذه الوضعيّة سرعان ما تغيّرت

---

(1) انظر: إيريك فروم، **اللّغة المنسيّة، مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير**، ترجمة حسن قبيسي، بيروت/ الدّار البيضاء، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط. 1، 1995.

(2) السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، تونس، دار تبر الزّمان، ط. 1، 2001، ص: 26.

(3) عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، تونس، محمّد علي الحامي للنّشر، بيروت/ لبنان، دار الفارابي، ط. 1، 1994، ج. 1، ص: 98.

(4) ابن رمضان (فرج)، «**محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربيّ القديم**»، ضمن **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد: 32، سنة: 1991، ص: 258-259.

فتحوّلت القصص إلى بدعة[1]، فيروي الغزالي نهي السّلف عن الجلوس إلى القصّاص «قالوا لم يكن ذلك في زمن الرّسول ﷺ ولا في زمن أبي بكر ولا عمر رضي الله عنهما حتّى ظهرت الفتنة وظهر القصّاص»[2]. فقرن القصّ بالفتنة والهلاك، فقد جاء في الحديث «إنّ بني إسرائيل لمّا قصّوا هلكوا»[3] و«القاصّ ينتظر المقت لما يعرض في قصصه من الزّيادة والنّقصان»[4].

لكن ما دلالة هذا الإقصاء ومحاولة تهميش القصص وتحذير الخواصّ والعوامّ من أكاذيب القصّاص؟

إنّ الأمر راجع إلى ما يقوم به القاصّ من زيادة ونقصان. فالقاصّ في صياغة أخباره متزيّد بالضّرورة محوّر للقصص عمّا أراد له «حرّاس الدّين». فكانت محاولة التّضييق على القصص إجهاضاً على «أخصّ ما في النّصّ القصصيّ من أبعاد وهو بُعده المتخيّل»[5]. وفي هذه النّقطة بالذّات ترتسم علاقتنا بكتب القصص لما توفّره لنا من عوالم رمزيّة متخيّلة تشكّلت بواسطة الكلمة. لذلك نظرنا في كتب قصص الأنبياء فاخترنا **عرائس المجالس** للثّعلبيّ (تـ 427 .)[6] و«بدء الخلق» للكسائيّ (تـ ق. 6 .)[7]. وعدنا كذلك إلى الجزأين الأوّل والثّاني من «البداية والنّهاية» لابن

---

(1) الغزالي (أبو حامد محمّد بن محمّد)، **إحياء علوم الدّين**، بيروت، دار صادر، ط. 1، 2000، ج. 1، ص: 56.

(2) المرجع السابق.

(3) ابن منظور (أبو الفضل جمال الدّين)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ط. 1، 1955، مادّة (ق.ص.ص.).

(4) لسان العرب، مادّة (ق.ص.ص.).

(5) ابن رمضان (فرج)، «**محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربيّ القديم**»، ص: 255.

(6) الثعلبي (أبو إسحاق أحمد بن محمّد بن إبراهيم النيسابوري)، **عرائس المجالس**، دار الفكر، ط. 1، 2000.

(7) الكسائيّ (محمّد بن عبد الله)، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، تحقيق: د. الطاهر بن=

كثير (ت 774 هـ)[1]، واعتمدنا كتاباً شيعيّاً **النّور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين** للجزائري (ت 1112 هـ)[2]. ورجعنا كذلك إلى تفسير الطّبرسيّ (ت 427 هـ) **مجمع البيان**[3]، ووسّعنا مدوّنتنا لتبيّن كيفيّة تمثّل الفرقة الاعتزاليّة للمعجزة. فنظرنا في **الكشّاف** للزّمخشريّ (ت 538 هـ)[4]، ونظرنا في الموقف الصّوفيّ انطلاقاً من **تفسير ابن عربيّ**[5]، **وجامع كرامات الأولياء** للنّبهاني (ت 1350 هـ)[6]. ولتبيّن موقف أحد المحدثين من ذوي الثّقافة التّقليديّة عدنا إلى **قصص الأنبياء** للنّجّار[7]. وقد سعينا من وراء كلّ هذا إلى أن ننظر في مختلف تمثّلات المسلم للمعجزة قصد تبيّن وظائفها ودلالاتها. لذلك حرصنا على اختيار تصنيف يضمن الرّؤية الشّموليّة. فقسّمنا عملنا إلى أربعة أبواب. اهتممنا في الباب الأوّل بمعجزة الخلق والولادة، وخصّصنا الباب الثّاني لدراسة معجزات النّجاة والعقاب. أمّا الباب الثّالث فقد سعينا فيه إلى تبيّن معجزات التّسخير والقدرة.

= سالمة، تونس، دار نقوش عربيّة، ط. 1، 1998. ونحن نرجّح ما ذهب إليه محقّق الكتاب الطّاهر بن سالمة من كون المؤلّف من القرن السّادس لاعتماده على ابن عساكر (ت. 571 هـ).

(1) ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، **البداية والنّهاية**، طرابلس، مكتبة الوليد، (د. ت.).

(2) الجزائريّ (نعمة الله)، **النّور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط. 2، 2002.

(3) الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، (د. ت.).

(4) الزّمخشري (أبو القاسم جار الله)، **الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، دار الفكر، (د. ت.).

(5) ابن عربيّ (أبو بكر محيي الدين)، **تفسير ابن عربيّ**، لبنان، دار الكتب العلميّة، ط. 1، 2001.

(6) النبهاني (يوسف)، **جامع كرامات الأولياء**، بيروت، المكتبة العصريّة، ط. 1، 2001.

(7) النجّار (عبد الوهّاب)، **قصص الأنبياء: لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب**، بيروت، دار ابن كثير للطّباعة، ط. 4، 2002.

وانتهينا أخيراً إلى دراسة معجزات الموت والرّفع. وقد حرصنا على استنطاق النّصوص لتكشف عن أبعادها الرّمزيّة وتفصح عن الحقائق الثّاوية وراء لغتها المنسيّة. ونراهن في بحثنا ومراجعتنا للأسئلة على إخراج المعجزة وتحريرها من مجال الدّراسة الدّينيّة إلى حقل البحث الأنثروبولوجيّ علّنا من خلال ذلك نكشف أبعاداً أخرى ونفتح آفاقاً دلاليّة جديدة.

الباب الأول

معجزات الخلق والولادة

مقدّمة الباب الأوّل

إنّ التّساؤل عن أصل البدء ونشأة الكون والخلق وكيفيّة التكوين لهو من القضايا الحارقة التي شغلت الإنسان منذ البدء، واختلفت فيه الإجابات اختلاف الخطابات. ومهما يكن من أمر فإنّ كلّ محاولة للإجابة عن سؤال البدء إن هي إلّا ضرب من الأسطورة عبّرت عن قدرة ربٍّ خالقٍ وإلهٍ مكين يُخرج العالم من حالة العماء والفوضى إلى حالة النظام، ورغم أنّ لفظة «الأسطورة» مستهجنة في الفكر القديم[1] ما أنْ تذكر حتّى تقرن بالزّيف والباطل، وكان كلّ شعب يعتقد أنْ «لا أساطير إلّا أساطير الآخرين» فإنّ أساطير الخلق والتكوين تعتبر في المتخيّل الدينيّ أعظم المعجزات، ما دام الخلق من نصيب الإله ينفرد به ولا يشاركه فيه كائن، فهو الباري والخالق وبديع السّماوات والأرض. ولهذا الأمر كانت لهذه الأساطير/ المعجزات منزلة مرموقة لدى جُلِّ الشّعوب تحييها في كلّ دورة فلكيّة، فتقيم الاحتفالات رغبة في النّسج على منوال النّموذج وسعياً وراء استرجاع لحظة البدء.

ونظراً إلى أهمّية هذه المعجزات في متخيّل الجماعة سعينا إلى تخصيص الباب الأوّل لدراسة معجزات الخلق والولادة في المتخيّل الإسلاميّ. ولذلك قسّمنا هذا الباب إلى فصلين، فاهتممنا في الفصل الأوّل بمعجزات الخلق فنظرنا في ثلاثة أنواع منها، تقوم في الأولى الكلمة وسيلةً للخلق، ثمّ يكون الخلق في الثّانية بواسطة المادّة. أمّا في المعجزة الثّالثة فحاولنا البحث عن

---

(1) عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، ص: 19.

الخلق بالنّظر. ثمّ سلّطنا الاهتمام في الفصل الثّاني على معجزات الولادة، فحاولنا البحث في بعض طقوس الولادة المقدّسة لما فيها من خوارق تصاحب ولادة النّبيّ، ثمّ سعينا إلى فهم معجزة ولادة العاقر، وتطرّقنا أخيراً إلى ولادة العذراء، وقد حاولنا في تقصّينا لهذه المعجزات أن نتبيّن دلالات أخبار المعجزات ووظائفها حتّى نفهم كيفيّة اشتغال المتخيّل في إنتاجه لمعجزات الخلق والولادة.

الفصل الأوّل:

معجزات الخلق

مقدّمة الفصل الأوّل

إنّ البحث في أصل البدء وكيفيّة الخلق يُعتبر من الأسئلة المحرقة التي شغلت الإنسان قديماً وحديثاً. فمثّلت قادحاً للمتخيّل لإنشاء نصوص عكست تمثّلات الإنسان وتصوّراته للحظة البدء. فلم تَخْلُ ثقافة أو حضارة من أساطير خلّدت قصص خلقها. ولمّا كان الخلق من نصيب الإله فإنّ التّصوّرات الدّينيّة جعلت من هذه الأساطير معجزات. لذلك نسعى في هذا الفصل إلى دراسة معجزات الخلق في المتخيّل الإسلاميّ. ونركّز على الخلق بالكلمة أوّلاً، ثمّ نهتمّ بمعجزات الخلق بالمادّة ثانياً، وننظر أخيراً في الخلق بالنّظر. وقد حرصنا على تبيّن الطّبقات الرّمزيّة الثّاوية وراء متخيّل الكلمة والبحث عن عناصر تأثّر المتخيّل الإسلاميّ بالنّصوص الثّقافيّة المغايرة لنصوصه.

فكيف عبّر المتخيّل الإسلاميّ عن معجزات الخلق؟

وما هي الدّلالات الرّمزيّة الثّاوية وراء متخيّل الكلمة؟

وما مدى تأثّر المتخيّل الإسلاميّ بمتخيّلات الشّعوب الأخرى؟

I. الخلق بالكلمة

إنّ النّاظر في النصّ القرآنيّ يلاحظ تواتر الخلق بالكلمة في أكثر من آية. فقد تكرّرت هذه المعجزة في ثماني آيات[1]. فقد ورد في النصّ ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[2]. والمتأمّل في بنية هذه الآية يلاحظ التّشابه التّركيبيّ في ما بينها ﴿يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ ففيها يصدر فعل القول «يقول» عن الإله، والقول يكون «كُنْ» أي استعمال فعل الكينونة وقد ورد تامّاً في صيغة الأمر. ثمّ يَرِد فعل تحقيق الأمر وإنجازه «فيكون» فتقوم العلاقة عضويّة بين الفعل وتحقيقه[3].

إنّ عبارة «كُنْ فَيَكُونُ» المتواترة في النصّ لتعكس قدرة الخالق على تغيير طبيعة الأشياء وإخراج الخلق والكون من حالة الفوضى والعدم إلى حالة النظام والوجود. وتقوم هذه العبارة في متن النصّ لتواترها كاللّازمة تتردّد في أكثر من آية فتحدث إيقاعاً خاصّاً تذكّر القارئ بقدرة الخالق على إتيان معجزات الخلق بواسطة الكلمة. فعبارة «كُنْ فَيَكُونُ» في النصّ القرآنيّ تَحمل قيمتها في حدّ ذاتها، وتبرز قوّتها في كونها كلمة مكتنزة بمعنى الخلق، ما إن ينطق بها الإله حتّى يستوي المخلوق ويظهر. عندئذ تكون الكلمة بحسب النّص القرآنيّ مشحونة بطاقة خلّاقة قادرة على التّحكّم في سيرورة الخلق وأشياء العالَم. فهي بسبب غموضها تبقى منغلقة على ذاتها، منطويةً على سرّ الخلق، لا تبيّنه ولا تُظْهِره فكأنّها عبارة سحريّة، من يمتلكها أو مَنْ ينطق بها أو مَنْ يعرف سرّها، فاز بقدرة سحريّة خارقة تخرج الشّيء من العدم إلى حيّز الوجود.

إنّ رحلة الكلمة في النصّ القرآنيّ لا تقف عند حدود عبارة «كُنْ فَيَكُونُ»

---

(1) القرآن الكريم، رواية ورش، تونس، مطبعة المنار، (د. ت.)، البقرة: 117، الأنعام: 73، النّمل 40، آل عمران: 47 و59، مريم: 35، يس: 82، غافر: 68.

(2) البقرة 2: 117.

(3) الزّمخشري (أبو القاسم جار الله)، **الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، ج. 1، ص: 307.

ذلك أنّ المتأمّل فيها يلاحظ أنّها تلفّ النصّ لفّاً وتشقّه شقّاً من بدئه إلى منتهاه. فنعثر عليها في كلّ محطّة وفي كلّ لحظة مهمّة من لحظات الخلق. فما كان للملائكة أن تسجد لآدم إلّا لفضل أوتيه من لـدن الإله ـ صاحب الكلمة الخالقة ـ ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[1]، ثمّ عرضها على الملائكة ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾[2]. إنّ أوّل حدث قام به الإنسان بحسب النصّ القرآنيّ ومن قبله نصّ التكوين التوراتيّ[3] هو «تسمية الأشياء».

إنّ الكلمة تُعْطِي تسمية لأشياء العالَم. والإنسان إذ يُعطي لأشياء العالم أسماء يجعل العالَم مُدْرَكاً، فاللّغة هي الوسيلة التي بها نتعرّف الموجودات. ومن ثمّةَ تصبح الكلمة وسيلة خلق تخرج الشّيء من العماء إلى التّسمية والوجود، ذلك أنّ التّسمية تخلق إمكانيّة تواصل مع الموجودات. فأن تعطي لشيء ما اسماً معنى ذلك أنّك تصبح قادراً على أن تنعته وأن تفرض إرادتك عليه[4].

ولمّا طرد آدم من الجنّة ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾[5]. ورغم أنّ المتخيّل الإسلاميّ حاول أن يقدّم إجابة عن هذه الكلمات[6] فإنّ الغموض بقي يكتنف هذه الآية، إذ ما طبيعة هذه الكلمات؟

---

(1) البقرة: 31.

(2) البقرة: 33.

(3) الكتاب المقدّس، دار الكتاب المقدّس، (د. ت.)، التكوين 2: 20-21. « فَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ لِيَرَى مَاذَا يَدْعُوهَا وَكُلُّ مَا دَعَا بِهِ آدَمُ ذَاتَ نَفْسٍ حَيَّةٍ فَهُوَ اسْمُهَا فَدَعَا آدَمُ بِأَسْمَاءِ جَمِيعَ البَهَائِمِ وَطُيُورَ السَّمَاءِ وَجَمِيعَ حَيَوَانَاتِ البَرِّيَّةِ».

(4) Servier (Jean), *La magie*, P.U.F., Que sais-je? 1e éd. 1993, p. 55, «Connaître le nom, c'est pouvoir appeler, donc pouvoir imposer sa volonté».

(5) البقرة: 37.

(6) انظر نصوص المتخيّل الإسلاميّ واجتهادها في البحث عن هذه الكلمات، والمثال على ذلك ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 91. =

أهي من جنس الكلمات التي نتحاور بها؟ أم الكلمة هنا بمعنى الأمانة والميثاق وتجديد العهد؟ وإذا كانت حياة آدم تبدأ بالكلمة التّسمية وتنتهي بالكلمة/ التوبة فإنّ إبراهيم في النصّ القرآنيّ شأنه شأن آدم كانت تحكم حياته ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[1] فهل تختلف هذه الكلمات عن الكلمات التي تلقّاها آدم؟ وإذا كانت الكلمات هنا استعارة بحسب يوسف الصدّيق فكيف أحسن إبراهيم قراءة هذه الاستعارة؟[2]. وإذا كان إبراهيم قد أحسن فهم الكلمات فتحمّل الأمانة، وصان العهد وجدّد ما انفرط من عهد بين الإله والبشر وكان موسى من بعدُ كليم الله ﴿وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾[3] فإنّ عيسى كان الكلمة بامتياز. فقد ورد في سورة آل عمران ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾[4]، وفي سورة النساء: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾[5].

فما المقصود بالكلمة هنا؟ هل هي استعارة مطلقة (Métaphore absolue) بمعنى «القول الحقّ» كما ذهب إلى ذلك الصدّيق؟[6] وهل توجد كلمات أخرى تناقض هذه الكلمة فتقف ندّاً لها؟ أم هل توجد كلمات أخرى تنسخها فتحلّ محلّها؟

= وكذلك في المدوّنة الشّيعيّة، الجزائريّ (نعمة الله)، **النّور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين**، ص: 52.

(1) البقرة: 124.

(2) Seddik (Youssef), *Nous n'avons jamais lu le Coran*, éd. de l'Aube, 2004, p. 129.

يعتبر يوسف الصدّيق أنّ إبراهيم استطاع فهم خطاب الله القائم على الاستعارة في حين عجز آدم عن فهم استعارة الشجرة.

(3) النساء: 164.

(4) آل عمران: 45.

(5) النساء: 171.

(6) Seddik (Youssef), *Nous n'avons jamais lu le Coran*, p. 138.

كلّ شيء يبدأ من الكلمة الخالقة ويعود إلى الكلمة ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لَّا مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[1]، تختم الكلمات الصدق مع محمّد أوتيَ سرّ الكلمة قرآناً به يرد كلمة قوم كان للكلمة سلطان عندهم أبدعوا في استعمالها وأجادوا توظيفها ونبغوا في تقليبها. ولا تحسبنّ الكلمة وصلت إلى حدّ فضبطت ونفدت. فالكلمة في النصّ تبقى إمكانات متعدّدة لا تنفد ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾[2].

الكلمة في النصّ تبقى سرّاً من الأسرار[3] فما عاد لها معناها المتعارف عليه، يتدارسه النحاة والبلاغيّون. فالكلمة في النصّ لها شأن آخر اتّخذت لنفسها دلالات مختلفة كلّما انتقلت من سياق إلى آخر. فاتّخذت وجوهاً وأقنعة مختلفة فهي في قصّة الخلق لها وجه أوّل وهي مع آدم لها وجه ثانٍ مختلف مع ما اتّخذته من شكل في قصّة إبراهيم أو محمّد.

إنّنا نستنتج أنّ لفظ «الكلمة» في النصّ يبقى غامضاً وهو ما يجعل الكلمة مشحونة بطاقة دلاليّة ورمزيّة تخييليّة. ومهما يكن من أمر الكلمة ودلالاتها في النصّ فإنّنا نسعى إلى تبيّن قدرة الكلمة باعتبارها نواة مولّدة للمتخيّل، ذلك أنّ المتخيّل ينبع ويزدهر انطلاقاً من غموض اللفظ. فإذا كان الخلق بالكلمة متواتراً في النصّ الأمّ فهل حفّز هذا الأمر المتخيّل على إبداع صور تكون فيها الكلمة خالقة؟ وهل استطاع المتخيّل أن ينتج صوراً تبرز كيفيّة تحوّل الكلمة المنطوقة إلى خلق مخصوص؟ ومن ثمّة هل استطاعت النصوص الثواني أن تحلّ لغز غموض الكلمة وتجيب عن الأسئلة التي يطرحها النصّ على الذهن ضرورة أو احتمالاً في شأن الكلمة وتحوّلاتها؟

---

(1) الأنعام: 115.

(2) الكهف: 109. وانظر كذلك في المعنى نفسه: لقمان: 27، ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿27﴾﴾.

(3) نرى من الضّروريّ تخصيص بحث لتبيّن دلالة مفهوم «الكلمة» في النصّ القرآنيّ وتتبّع تطوّراتها.

إنّ ما يلفت الانتباه في نصوص قصص الأنبياء هو قلّة الأخبار الدالّة على الخلق بواسطة الكلمة. فإذا كان النصّ القرآنيّ قد أكّد هذا النوع من الخلق فإنّنا نعثر على خبر واحدٍ عند الثعلبيّ وثلاثة أخبار عند الكسائيّ وغاب الخلق بالكلمة في **البداية والنهاية**. فيذكر ابن كثير في تفسيره لمّا تعرّض إلى آية ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ من سورة البقرة «وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ[1] يبيّن بذلك تعالى كمال قدرته وعظيم سلطانه وأنّه إذا قدّر أمراً وأراد كونه فإنّما يقول له «كُنْ» أي مرّة واحدة فيكون أي فيوجد على وفق ما أراد»[2]. فأعاد ابن كثير الآية ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، ووقف على المعنى الظاهر منها لم يتجاوزه إلّا ليذكّر المؤمن بقدرة الله على أنّه إذا ما أراد شيئاً فإنّه يكفي أن يتلفّظ بالعبارة السرّ «كُنْ» فيكون الخلق ويُوجَدُ مثلما أرادت المشيئة الإلهيّة. وابن كثير إذ يعيد الآية يقف بالتفسير من دون أن يحاول ارتياد مناطق متخيّلة يُغني بها النصّ ويوسّع ما جاء فيه غامضاً وعجيباً. فتبقى الإشارة القرآنيّة الغامضة والعجيبة في حدّ ذاتها مبهمة في التفسير تفيد عظمة الخالق وقدرته على إتيان المعجزات.

أمّا الثعلبي فقد أورد خبراً من دون أن يحدّد له سنداً واضحاً «روت الرواة»[3] وأنهاه بإعادة نصّ الآية: «فقال لها الجبّار كُوني فكانت فذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[4]. ورد الخبر في مجلس «بدء خلق الأرض» وقد حاول فيه الثعلبيّ أن يبيّن المراحل التي تمّ فيها الخلق وتكوين الأرض. وتنطلق المرحلة الأولى بخلق جوهرة خضراء تتحوّل إلى ماء فيكوّن الزبد الأرض ثمّ تليها مرحلة بعث الرواسي التي تشدّ

(1) سورة غافر: 68.

(2) ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، **تفسير القرآن العظيم**، لبنان، دار المعرفة، ط. 5، 1992، ج. 1، ص: 166.

(3) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 5.

(4) المصدر السابق نفسه، والآية من سورة النحل: 40.

الأرض، الملَك أوّلاً ثمّ الثّور فالصخرة فالحوت ثمّ تنتهي آخر مرحلة من مراحل الخلق بالتلفّظ بكلمة «كُنْ»[1].

إنّ أوّل ملاحظة يمكن ذكرها أنّ الخلق بالكلمة كان بعد عمليّات خلق سبقته أهمّها خلق المادّة الأولى «الجوهرة» وقد أهمل الثعلبيّ ذكر المادّة الأولى لخلق الجوهرة فكأنّه بهذا وصل إلى نقطة صلبة ما عاد بالإمكان تجاوزها فدلّ بذلك أنّ البدء من أمر الله فامتنع عن ذكر المادّة الأصل التي عنها تنبثق كلّ المخلوقات، وكبح جماح المتخيّل فتجنّب الخوض في أمر البدء وهو ما يذكّر بحديث عمران بن حصين لمّا أراد أن يستمع إلى أوّل هذا الأمر فإذا بآتٍ يخبره بانحلال ناقته من عقالها فمنعه هذا الأمر من السماع وكشف السرّ[2]. ولعلّ هذا يعكس حدّاً من حدود المتخيّل. فالقاصّ أو المفسّر يكبح جماح المتخيّل إذا ما تعلّق الأمر بالبدء حتّى لا يجنح به الخيال فينزلق في مزالق تتعارض مع ما استقرّ في الضمير الجمعيّ من أخبار ومعتقدات.

إنّ عمليّات الخلق بالكلمة عند الثعلبي كانت تتويجاً ونهاية لكلّ عمليّات الخلق التي سبقتها، فهي بذلك تُعتبر نهاية حلقة الخلق وكأنّ ما قبل الخلق بالكلمة ناقص لا يكتمل إلّا بـ«كُنْ» فالكلمة تقوم مشرّعة ومعلنة تمام الخلق، فاتحةً عهداً جديداً للمخلوق.

الخلق بالكلمة في هذا الخبر يخرج المادّة من وضعها البدئيّ إلى وضع تتحقّق فيه كينونتها، لأنّ وجودها قبل «كُنْ» هو عبارة عن عدم لافتقارها إلى التسمية، فتصبح الكلمة هي النظام وما قبل الكلمة هو العماء والفوضى. إنّ الوعي بهاتين المرحلتين هو الدافع إلى اعتبار الخلق ناقصاً إن لم يَخضع لسلطة الكلمة الخالقة.

أمّا الملاحظة الثانية في خصوص هذا الخبر فإنّها تتمثّل في كون الثعلبي ـ شأنه في ذلك شأن ابن كثير ـ أعاد الآية القرآنيّة من دون أن يفتح مسلكاً

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص: 5-6.

(2) انظر هذا الخبر في: ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 22-23.

أمام المتخيّل لينتج صوراً تطرحها عمليّة الخلق بالكلمة ضرورة أو افتراضاً، إذ كيف تتحوّل الكلمة المنطوقة قوّة خالقة بها يتشكّل المخلوق ويخرج من حالة العدم إلى حالة الوجود؟ وكيف تتشكّل الأشياء بمادّة مجرّدة هي الكلمة؟ فإذا كان الطين مادّة طيّعة يمكن أن تتشكّل منها المخلوقات فكيف يمكن أن تفهم «الجماعة» تحوّل الكلمة عجينة طيّعة فتخلق أشياء العالم؟

وإذا كانت أخبار معجزات الخلق بالكلمة نادرة في مدوّنتي الثعلبيّ وابن كثير فإنّنا نلاحظ ثراء نسبيّاً لدى الكسائيّ، فقد أورد ثلاثة أخبار تَمَّ الخلق فيها بواسطة الكلمة وهي أخبار تتعلّق بخلق الماء والأرض والسماء. جاء في الخبر الأوّل «ثمّ خلق سبحانه وتعالى بعد ذلك درّة بيضاء في عظم السماوات والأرضين لها سبعون ألف لسان تُسبّح الله تعالى بسبعين ألف لغة قال كعب، رضي الله عنه، ولها عيون لو ألقي فيها الجبال الرواسي ما كانت إلّا كالذبابة في البحر الأعظم ثمّ ناداها الربّ عزّ وجلّ فاضطربت من هول النداء حتّى صارت ماءً»[1]. وروى الكسائيّ عن كعبٍ خبرَ تحوّل الزبد أرضاً «قال كعب، رضي الله تعالى عنه، لمّا أراد الله تبارك وتعالى أن يخلق الأرض أمر الريح أن تضرب الماء بعضه في بعضٍ فاضطرب وأزبد وارتفعت أمواجه وعلا بخاره فأمر الله تعالى الزبد أن يجمد فصار يابساً»[2]. أمّا خبر خلق السماء فقد رواه عن ابن عبّاس وهو قوله «أمر الله تبارك وتعالى البخار الذي على الماء أن يعلو الهواء فخلق منه السماء في يومين»[3].

نلاحظ أنّ الكسائيّ في هذه الأخبار لا يورد عبارة «كُنْ فَيَكُونُ» بل يعوّضها بأفعال من قبيل «نادى» و«أمر»، وهي أفعال قوليّة تبقى فيها الكلمة المنطوقة هي الوسيلة المعتمدة للخلق. لكنّ الطريف في أخبار معجزات الخلق عند الكسائيّ يتمثّل في كون النصّ القرآنيّ اعتمد عبارة «كُنْ فَيَكُونُ» ليوجد

---

(1) الكسائيّ، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، ص: 94.

(2) المصدر السابق، ص: 97.

(3) المصدر السابق، ص: 100.

الخلق على الإجمال، في حين فصّل الكسائيّ فأصبح لكلّ مخلوق سواء أكان سماءً أم أرضاً أمرٌ خاصّ به. إنّ النصّ القرآنيّ من ثمّة قد أمدّ المتخيّل بأداة سحريّة هي الكلمة أعانته على تغيير طبيعة الأشياء. وفضلاً عن ذلك نلاحظ أنّ الكسائيّ في أخباره حافظ على عُسْر لحظة الخلق، ويظهر هذا جليّاً في قوله: «ثم ناداها الربّ عزّ وجلّ فاضطربت من هول النداء حتّى صارت ماءً»[1]. فإذا كان النصّ القرآنيّ قد جعل عمليّة الخلق بالكلمة عمليّة يسيرة لا عسرَ فيها ولا مخاض فإنّ المتخيّل الإسلاميّ لم يتصوّر الخلق والولادة إلّا في كنف العسر وشدّة المخاض حتّى وإن كان هذا الخلق بواسطة الكلمة.

إنّ ما يمكن ملاحظته سواء في خصوص كتب **قصص الأنبياء** أو كتاب **البداية والنهاية** هو أنّه بقدر ما احتفت هذه النصوص بقصص الخلق[2] فإنّ أخبار معجزات الخلق بالكلمة جاءت باهتة، غير كثيرة، فأعادت نصوص المتخيّل السنّيّ نصّ الآية من دون أن تفسح المجال أمام المتخيّل كي ينسج أخباراً في الخلق تكون فيها الكلمة حاضرة، رغم أنّ التنصيص عليها مؤكّد في النصّ الأمّ. أمّا النصّ القصصيّ الشيعيّ فقد خلا من أخبار فيها يتمّ الخلق بواسطة الكلمة، غير أنّ هذا النصّ - وإن خلا من معجزات الخلق بالكلمة - فإنّه تضمّن إضافة طريفة في متن كلّ من **قصص الأنبياء** للجزائريّ و**مجمع البيان** للطبرسي. فنرى محاولة لتفسير الكلمة تختلف عن التفسير السنّيّ. ففي خبر أورده الجزائري عن الصادق «وفيه أنّ الكلمات التي تلقّاها آدم (عليه السلام) فتاب عليه هي النبيّ وأهل بيته عليهم السلام»[3]. ويدعم الطبرسيّ هذه الرواية في خبر آخر «وقيل [...] وهي رواية تختصّ بأهل البيت عليهم السلام [...] والأسماء محمّد وعليّ وفاطمة والحسن والحُسين فتوسّل آدم (عليه

---

(1) المصدر السابق، ص: 94.

(2) كلّ هذه الكتب خصّصت مجالس أو أحاديث تهمّ قصص خلق الأرض والسماء والمخلوقات والإنسان.

(3) الجزائري، **النّور المبين**، ص: 52.

السلام)إلى ربّه بهم في قبول توبته»[1]. ويورد الجزائريّ خبراً آخر رواه أيضاً عن الصادق «قال سألته عن قوله تعالى ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ ما هي الكلمات؟ قال: «هي الكلمات التي تلقّاها آدم من ربّه فتاب عليه وهو أنّه قال: يا ربّ أسألك بحقّ محمّد وعليّ وفاطمة والحسن والحُسين ألا تُبْتَ عليَّ فتاب الله عليه»»[2].

إنّ الرواية الشيعيّة وهي تقدّم تفسير الكلمات التي تاب بها الله على آدم وابتلى بها إبراهيم فتجعلها متمثّلة في محمّد وآل البيت إنّما تسعى إلى خدمة مقالتها الاعتقاديّة. فهي بذلك تُفضِّل عليّاً وأهله دعماً لمبدأ اعتقاديّ تتبنّاه الشيعة وهو يتمثّل في أولويّة عليّ بالخلافة. وهي بذلك تناقض ما ذهبت إليه الرواية السنّيّة من كون هذه الكلمات كانت دعاء[3]. ثمّ إنّ الرواية الشيعيّة وهي تحصر هذه الكلمات في محمّد وعليّ وآل البيت تجعل الخلق كلّه رهين هذه الأسماء، وهو ما يسمح بالقول إنّ الكلمة ما دامت خالقة وبقيت ملغزة فإنّ من امتلك سرّها هو محمّد وعليّ بل إنّه يمكن الذهاب بالقول إلى أنّ من ردّد من بَعْدُ اسم محمّد وعليّ يصبح قادراً على الخلق. ومن ثمّة بات من الأكيد أنّ اسمي محمّد وعليّ هما مفتاح السرّ شأنهما شأن عبارة «افتح يا سمسم» ما إن يتلفّظ بها «علي بابا» حتّى تكشف له المغارة عن كنوزها. ومهما يكن الأمر فإنّ النصّ القصصيّ الشيعيّ وإن لم يركّز على الخلق بالكلمة فإنّه استطاع أن يوظّف فهماً مخصوصاً للكلمة في خدمة مقالته الإيمانيّة فيستحيل المتبنّي للمقالة الشيعيّة مالكاً لسرّ الخلق، قادراً على تحقيق المعجزات بترديده المتواصل لاسمي محمّد وعليّ.

وإذا كان النص الشيعيّ قد وجد في غموض لفظة «الكلمة» ما به يخدم مقالته وعقيدته فإنّ التمثّل الصوفيّ سار في تصوّره لعبارة «كُنْ فَيَكُونُ» نحو

(1) الطبرسي **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مج. 1، ج. 1، ص: 196.

(2) الجزائريّ، **النّور المبين**، ص: 120.

(3) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 91.

الغموض والتعتيم. ففي تفسير ابن عربيّ للآية ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ يورد هذا التفسير «أي فلا يكون إلّا تعلّق إرادته به فيوجد بلا تخلّل زمان ولا توسّط شيء بل معاً وذلك التعلّق هو قوله وإلّا لم يكن ثمّ قول ولا صوت»[1]. إنّ ما يمكن ملاحظته من خلال تفسير ابن عربيّ هو إلغاز العبارة وصعوبة فهم المقصد والمعنى المراد إيصاله فكأنّ التفسير يصبح سنداً للنصّ يزيده غموضاً. فإذا كانت عبارة «كُنْ» غامضة في النصّ الأمّ فإنّ النصّ التفسيريّ الصوفيّ يبقى على هذا الغموض، ولعلّ في غموض العبارة في النصّ الأمّ والتفسير غاية متمثّلة في إبقاء سرّ الكلمة. فلا النصّ يفضح أمرها ولا التفسير يسعى إلى كشف غوامضها فتبقى الكلمة بذلك محافظة على قدرتها السحريّة في علاقتها بالأشياء.

والحاصل ممّا تقدّم أنّ التصوّرين السنّيّ والصوفيّ تفطّنا إلى ضرورة إبقاء سرّ الكلمة سرّاً غامضاً، وكأنّهما أرادا أن تبقى عبارة «كُنْ» ملغزة إلغازَ عمليّة الخلق الأولى، فإذا كان الخلق يختصّ به الإله فلا بدّ من عدم الخوض فيه إمّا بالسكوت التامّ عنه وإمّا بقول يزيد الغموض غموضاً. ومن ثمّة يمكن أن نراجع قانوناً من قوانين اشتغال المتخيّل، فإذا كان المتخيّل بحسب السعفي ينبثق من الإشارة القرآنيّة الخاطفة يصنع منها «عالماً كاملاً لخيال لا حدود له»[2] فإنّنا نلاحظ عمليّة عكسيّة في «متخيّل الكلمة». فالنصّ القصصيّ سكت عنها وأعاد الآية كما وردت في النصّ، فلا صنع من الإشارة عالماً ولا رغب في أن «يدنّس» العبارة فظلّت بكراً أو كالبكر يُخشى افتضاض بكارتها. لذلك يمكن أن نذهب إلى أنّه بقدر ما حوفظ على غموض الكلمة وعلاقتها بالأشياء ضمن المتخيّل للكلمة القدرة على لعب أدوار أسطوريّة، فإذا بالكلمة الخالقة تصبح وسيلة علاج أيضاً. وبقيت العبارة القرآنيّة نواة لم تتشظّ ولم تنشطر لأنّ بقاءها على تلك الهيئة هو الذي يخوّل لها أن تلعب في متخيّل الجماعة دور

---

(1) ابن عربيّ، **تفسير ابن عربيّ**، ص: 72.

(2) السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 38.

الخلق. فالمتخيّل لا يينع ولا يزدهر من خلال إكمال النصّ الأمّ وإتمامه فحسب بل ينمو أيضاً من خلال لجم النصّ والحفاظ على غموضه،ولذلك استطعنا أن نرصد جملة من الأخبار كان للكلمة فيها شأن، فإذا هي في يد السامريّ يصنع بها العجل، أو هي في متناول الزُّهَرَة تفتكّها من هاروت وماروت فتكون لها عوناً على العروج إلى السماء.

* قصّة السامريّ

لقد لاحظنا في النصوص القصصيّة استغلال المتخيّل الإسلاميّ للقوّة السحريّة للكلمة فتمّ نسج جملة من الأخبار تلعب فيها الكلمة أدواراً مختلفة وفي قصّة السامريّ إثباتٌ لهذا الأمر. فقد أورد الثعلبي جملة من الأخبار تتعلّق بخلق العجل. ذلك أنّ مادّة خلقه «قبضة من تراب حافر جبريل»[1] فقد «جاء جبريل عليه السلام على فرس يُقال لها فرس الحياة وهي بلقاء أنثى لا تصيب شيئاً إلّا حيي، فلمّا رآه السامريّ على تلك الفرس عرفه وقال: إنّ لهذه الفرس شأناً عظيماً، وأخذ قبضة من تراب حافر فرس جبريل»[2]. ثمّ يواصل الثعلبيّ القصّة برواية عن ابن عبّاس «أوقد هارون ناراً وأمرهم أن يقذفوها فيه، فقذف السامريّ تلك القبضة فيها فقال: كُنْ جسداً له خُوار وكان البلاء والفتنة حين صار كذلك»[3]. وقد نقلت كتب القصص هذه القصّة. لكنّ الاختلاف حصل في الناطق بالدعاء فهو السامريّ عند الثعلبيّ وهارون في خبر أورده ابن كثير[4]. إنّه من خلال هذه القصّة يمكن أن نستنتج أنّ مادّة الخلق هي التراب الذي سارت عليه فرس جبريل «فرس الحياة». فالمادّة من خلال هذه الإشارة كانت حُبلى بإمكانات الخلق، لذلك استغلّها السامريّ ناطقاً بسرّ الخلق «كُنْ».

---

(1) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 210.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق، ص: 211.

(4) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 335.

إنّ السامريّ وقد ربّاه جبريل[1] استطاع أن يسرق من الآلهة سرّ الخلق شأنه في ذلك شأن «بروميثيوس» (Prométhée) سارق النار من الإله «زوس»[2] (Zeus).

السامريّ كان مقرَّباً من جبريل، واهب الحياة، فما كان له إلّا أن يأخذ من هذه الصبغة الإلهيّة بعض قداسة. إنّ مثل السامريّ كمثل «بروميثيوس» كلاهما كان مقرّباً من عالمَ الإله، وكلاهما سرق للإله سرّاً، الأوّل سرق سرّ الكلمة، والثاني سرق النار.

إنّ السامريّ في هذه القصّة يصبح منافساً للخالق مالكاً لسرّ الخلق بامتلاكه سرّ عبارة «كُنْ» ومن ثمّة يمكن التأكيد أنّه ما كان للكلمة أن يكون لها تأثير في المتخيّل لولا النظرة الأسطوريّة للّغة القائمة على تصوّر توقيفيّ إلهيّ والمنطلِق من آية ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾[3] التي وفّرت «فرضيّات تأويليّة تستند إلى مبدأ ربط خلق اللّغة بالخالق الأوحد»[4]. وفي إطار هذه النظرة الأسطوريّة «لا تنفصل اللغة عن العالم الذي تدلّ عليه أو بعبارة أخرى تكون العلاقة بين «اللفظ» والمعنى الذي يدلّ عليه علاقة تطابق»[5].

العلامة في التفكير الأسطوريّ «ترتبط بمدلولها ارتباطاً حميماً وتُشدّ إليه بوشائج وأسباب اتّصال متينة»[6]. فالعلاقة بين المسمَّى والكلمة المعيّنة له

---

(1) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 210.

(2) Voir: Grimal (Pierre), *Dictionnaire de la mythologie Grecque et Romaine*, P.U.F., 9e éd., 1998, art. «Prométhée», p. 397.

(3) البقرة: 31.

(4) المسدّي (عبد السلام)، **التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة**، الدار العربيّة للكتاب، ط. 2، 1986، ص: 68.

(5) أبو زيد (نصر حامد)، **التفكير في زمن التكفير**، دار سينا للنشر، ط. 1، 1995، ص: 211.

(6) العجيمي (محمّد الناصر)، **النقد العربيّ الحديث ومدارس النقد الغربيّة**، دار محمّد علي الحامي، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، سوسة، ط. 1، 1998، ص: 28.

تُصبح علاقة تلازم فنحن لا نتكلّم «للتعبير عن العالم وعمّا يختلج في صدورنا بل للنفاذ إلى صميم الأشياء وجوهرها»[1]، «فليست الكلمة مجرّد تمثيل للشيء إنّما هي تعوّضه وتحلّ محلَّه وتجسّد جوهره»[2]. ومن ثمّة «يبلغ اقتران الاسم بالمسمّى من الوثوق حدّاً يتأثّر معه سلوك المسمَّى ويتيقّظ إحساسه بمجرّد تلقّيه اسمه سماعاً أو كتابةً»[3].

ونحن نجد تعبيراً عن هذه التصوّرات في كثير من مدارس الفكر الإسلاميّ فتربط ربطاً وثيقاً بين الكلمة والمسمَّى[4]. وقد انعكس هذا التصوّر الأسطوريّ على المتخيّل الشعبيّ، فإذا ما ذُكر مرض عُضال لا يصرّح باسمه خشية أن لا يصيب اسم المرض الناطق به، وإذا ذُكر المصاب أشير إليه بلفظ آخر من دون استحضار اسمه، والأمثلة عديدة تدلّ على ترسّخ هذا التصوّر[5].

إنّ هذا الربط الوثيق بين الدالّ والمدلول أو التسمية بالمسمّى هو الذي يغذّي متخيّل الكلمة فيدعم سلطتها كلّما بقي حاضراً مترسّخاً في الضمير الجمعيّ.

إنّ ما يمكن استنتاجه من قصّة السامريّ أنّ الإله ما عاد وحده المالك لسرّ الخلق بالكلمة، فقد قام الإنسان ينافسه في ذلك، غير أنّ الخلق لمّا لم يكن صادراً عن الخالق الأوحد فإنّه كان خلقاً مشوّهاً «فكانت المحنة وكان البلاء» لأنّه رجوع بالكلمة إلى أخرى قديمة أريد لها أن تزول. «وكان السامريّ من قوم يعبدون البقر جيران لبني إسرائيل ولم يكن من بني إسرائيل»[6]. إنّه من خلال هذا يمكن القول إنّ الكلمة أضحت قادحاً للمتخيّل لنسج أخبار

---

(1) العجيمي (محمّد الناصر)، **النقد العربيّ الحديث ومدارس النقد الغربيّة**، ص: 29.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) أبو زيد (نصر حامد)، **التفكير في زمن التكفير**، ص: 212.

(5) المرجع السابق، ص: 212.

(6) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 335.

تتحقّق فيها وظيفة الخلق، وما كان للكلمة أن تنهض بهذه الوظيفة لو لم تكن إلهيّة المصدر، وما كان للكلمة أن تكون كذلك لو لم تكن لها أهمّية في حياة الناس. فهي وسيلة يتخاطبون بها، وبها يعبّرون عن رغباتهم وأحلامهم وعن أحزانهم ومخاوفهم وبها يُقيمون قوانينهم، فتقوم الكلمة بينهم حكماً وفيصلاً وسيفاً مسلّطاً عليهم، بأمرها ينقادون ولها ينصاعون. فإذا كان أمرها فيهم على هذا الشأن قدّسوها وجعلوها مبدأ خلقهم.

* قصّة هاروت وماروت والزُّهَرَة

للكلمة في قصّة هاروت وماروت شأن آخر. فإذا كانت في معجزات الخلق تقوم خالقة لأشياء العالَم فإنّها في هذه القصّة تكون مفتاحاً للعروج إلى السماء. فقد نقلت **قصص الأنبياء** وكتب التفسير قصّة هاروت وماروت، وقد لاحظنا أنّ هذه الأخبار، سواء وردت عند الثعلبيّ أو الكسائيّ أو في تفسير ابن كثير، تتّصف بنفس البنية السرديّة وتحتفظ بالوظائف الأساسيّة. فهي تنطلق من استنكار الملائكة خطايا البشر ثمّ اختبار الملَكَيْن وإغواء المرأة لهما وأخيراً امتلاكها الكلمة المخوّلة لها العروج إلى السماء[1].

إنّ أهمّية الكلمة في هذا الخبر تتمثّل في كونها وسيلة من يمتلكها يصبح قادراً على العروج إلى السماء. فالكلمة في الخبر تحقّق رغبة كامنة لدى الإنسان في الانعتاق من وضعيّته الأرضيّة ليتحوّل إلى مصافّ الملائكة. فامتلاك الكلمة هو مدار الصراع في الخبر «قالت لا تدركاني حتّى تعلّماني الذي تصعدان به إلى السماء، فقالا، نصعد باسم الله الأعظم، فقالت ما أنتما بمدركيَّ حتّى تعلّمانيه [...] فعلّماها ذلك فتكلّمت به وصعدت إلى السماء»[2].

إنّ امتلاك الكلمة هو امتلاك القدرة أمّا ضياعها فهو تحوّل إلى العجز. فالزُّهَرَة وهي تسلب الملَكين «اسم الله الأعظم» تحوّلت بفضل الكلمة من

---

(1) انظر الخبر: الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 52-53، الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 153-154، وابن كثير، **التفسير**، ج. 1، ص: 142-143.

(2) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 53.

الوضعيّة البشريّة إلى الوضعيّة الملائكيّة، والملَكان إذ يفقدان الكلمة ينحطّ شأنهما فيستقرّان في الأرض عاجزَيْن عن تحقيق وضعيّتهما الملائكيّة. فأصبحت الكلمة بذلك وسيلة عبور من وضعيّة إلى أخرى.

نستنتج من هذا الخبر أنّ المتخيّل الإسلاميّ يوظّف الشحنة التخييليّة للكلمة فيحقّق بها عدّة وظائف، فهي وسيلة خلق في يد الإله والإنسان على حدّ سواء، وهي وسيلة عبور من الوضعيّة البشريّة إلى الوضعيّة الملائكيّة. فالكلمة بهذا تُصبح عنصراً تخييليّاً وأداة سحريّة طيّعة بها تنتقل الأشياء والمخلوقات من وضعيّة أولى إلى وضعيّة ثانية. والمُتخيّل بهذا ينهل من مخزون كونيّ ثقافيّ شحن «الكلمة» بطاقة رمزيّة وجعل لها قدرة أسطوريّة وسحريّة على الخلق وإتيان أعجب المعجزات.

إنّ للكلمة في ثقافة الشعوب الأخرى أهمّية كبرى ومكانة مرموقة[1]. وقد احتفت بها أساطير الخلق. ففي أسطورة الخلق التوراتيّة تظهر الكلمة خالقة للكون «وقال الله ليكُنْ نورٌ فكان نورٌ»[2]، «وقال الله ليكن جَلَدٌ في وسط المياه وليكن فاصلاً بين مياهٍ ومياهٍ»[3]، فما كان للخلق أن ينبثق لولا أمر الله وكلمته، أمّا دلالة الكلمة في النّصّ الإنجيليّ فيمكن أن نستجليها من بشارة الإنجيليّ يوحنّا: «فِي البدءِ كانَ الكلمةُ والكلمةُ كانَ عندَ اللهِ وكانَ الكلمةُ اللهَ»[4]. فـ«كلمة» عند هذا الإنجيليّ تحيلنا «على الابن وهو يسوع المسيح كائن منذ البدء، سابق زمنيّاً لأمّه مريم، ثمّ تجسّد وحلّ في دنيا النّاس»[5]. فإذا

(1) Voir: Jean (Chevalier), Alain (Gheerbrant), *Dictionnaire des symboles*, éd. Robert Laffont et Jupiter, 1982, art. «Parole», pp. 733-734.

(2) العهد القديم: التكوين: 1: 4.

(3) المصدر السابق: 1: 7.

(4) العهد الجديد: يوحنّا 1: 1.

(5) انظر دلالة الكلمة في النّصّ الإنجيليّ: المسعودي (حمّادي)، **متخيّل النّصوص المقدّسة في التّراث العربيّ الإسلاميّ**، دار المعرفة للنّشر، ط. 1، 2007، ص: 211.

نظرنا أيضاً إلى نصوص الخلق المصريّة فإنّ الإله «ثوت» (Thot) خلق الكون بقوّة الكلمة[1]. وما كان لمردوخ أن يصبح كبير آلهة بابل لو لم يمتلك سرّ الكلمة

«ليفن الثوب بكلمة من فيك
وليرجع سيرته الأولى بكلمة أخرى.
[...] فلمّا رأى آباؤه الآلهة قوّة كلمته الخالقة
ابتهجوا وأعطوه ولاءهم: مردوخ ملكاً»[2].

إنّ الامتحان الذي واجهه مردوخ كان القدرة على الفعل بواسطة الكلمة فما إن بانت قدرته على التحكّم والخلق بواسطة أمره وكلمته نصبته الآلهة إلهاً كبيراً عليها. وتحتفل بقيّة أساطير الخلق بالأمر نفسه، ففي الهند الفيديّة خلقت الآلهة الكون بسلطة الكلمة[3].

إنّ ما يمكن ملاحظته هو كثرة النصوص الأسطوريّة التي تؤكّد خلق الكون بواسطة الكلمة فتقوم الكلمة/ المعجزة في يد الإله وسيلة بها يشكّل الخلق. وهو ما يؤكّد أنّ فكرة الخلق بالكلمة تندرج ضمن المتخيّل الكونيّ، وذلك انطلاقاً من فهم سحريّ للّغة قائم على الربط بين الدالّ والمدلول. فأن تمتلك اسم الشيء يعني امتلاك القدرة على التحكّم فيه. وضمن هذه الرؤية يقوم متخيّل الكلمة رافداً لإنتاج نصوص فيها تنهض الكلمة بوظيفة الخلق.

---

(1) Eliade (Mircea), *Le mythe de l'éternel retour*, éd. Gallimard, 1969, p. 35.
«Dans l'Egypte (...) le Dieu Thot qui avait créé le monde par la force de son verbe», p. 35.
- Hart (George), *Mythes* égyptiens, éd. Seuil, 1993, p. 29.

(2) السوّاح (فراس)، **مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة**، سوريا، أرض الرافدين، دمشق، دار علاء الدين، ط. 10، 1993، ص: 71.

(3) Tardan-Masquellier (Yse), art «Les mythes de création», *Encyclopédie des religions*, Bayard, 2e éd., 1997, t. 2, p. 1549.

إنّ ما يمكن استنتاجه ممّا تقدّم:

- النصّ القرآنيّ احتفى بعمليّة الخلق بالكلمة في أكثر من موضع، فاعتقدنا أنّ ذلك سيكون حافزاً للمتخيّل الإسلاميّ لنسج صورة للخلق ومعجزات تُشخّص فيها عبارة «كُنْ فَيَكُونُ» غير أنّنا لم نعثر على توسّع وإعمال خيال في النصوص الثواني المهتمّة بمعجزات الخلق. فهذه النصوص كانت تعيد آية «كُنْ» من دون أن تفتح أبواباً لتمثيل هذه العمليّة. فاستنتجنا أنّ المتخيّل حافظ على إلغاز العبارة القرآنيّة وغموضها فبقيت كالذرّة تحتفظ في داخلها بقوّة سحريّة ترفض البوح بسرّ الخلق، فالخلق معجزة وسرّ من أسرار الإله يجب عدم هتكه.
- لئن لم تتوسّع نصوص القصص والتفسير في نسج معجزات الخلق بالكلمة فإنّها أنتجت نصوصاً أقامت فيها علاقة سحريّة بين الكلمة والفعل فعبّرت عن انخراطها ضمن رؤية أسطوريّة، فظهر جليّاً ما يمكن أن نسمّيه «متخيّل الكلمة» قام على تصوّر أوّل أسطوريّ للّغة يربط ربطاً وثيقاً بين الكلمة المنطوقة والحدث المنجز، وعلى اعتقاد ثانٍ يتمثّل في أنّ الكون وأشياء العالَم لا تدرك إلّا بواسطة اللّغة، فأن تعطي لشيء من أشياء العالَم اسماً معناه أنّك خلقته وأخرجته من العدم إلى الوجود، فامتلاك «اسم الله الأعظم» على سبيل المثال خوّل للزُّهَرَة أن تعرج إلى السماء فترتقي إلى مصافّ الآلهة، كما أنّ امتلاك العبارة السحريّة خوّل لـ«علي بابا» امتلاك كنز المغارة.
- إنّ الاعتقاد بقدرة الكلمة على الخلق وتغيير أشياء العالَم اعتقاد كونيّ لاحظنا تواتره في معظم الثقافات. فأكّد ذلك أنّ الكلمة قامت في جلّ الثقافات بوظيفة سحريّة، فكانت أداة للخلق في يد الآلهة ووسيلة لتغيير العالَم في يد الإنسان.

II. الخلق بالمادّة

إنّ الإنسان وهو يبحث عن سرّ الخلق ما كان له أن يتصوّر أنّ الخلق

منبثق من العدم. فكان لا بدّ من البحث عن المادّة البدئيّة التي كانت بها المعجزة. والناظر في النصّ القرآنيّ يلاحظ أنّ معجزات الخلق بالمادّة وإن كانت موجودة في شكل إشاريّ غامض فإنّ النصّ عدّد موادّ للخلق مختلفة، فإذا بموادّ الخلق طين ونار في قول الله ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ وَالْجَآنَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ﴾[1] وقوله ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[2]. ولم يقتصر النصّ على ذكر الطين والنار فركّز على الماء مادّةً للخلق ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[3]. وإذا كان النصّ قد عدّد موادّ الخلق، فكيف تمثّل المتخيّل الإسلاميّ النصّ؟ وهل أنتج موادّ أخرى اعتبرها المادّة الأولى للخلق؟

إذا نظرنا في أخبار معجزات الخلق في كتب القصص والتفسير والتاريخ، فإنّنا نلاحظ تعدّد موادّ الخلق وتنوّعها. لذلك سنركّز في عملنا على أهمّها.

1. الخلق بمادّة نفيسة

عثرنا في كتب قصص الأنبياء على جملة أخبار كانت فيها المادّة النفيسة من جوهر وزبرجد ودرر مادّة للخلق. فقد أورد الكسائيّ جملة أخبار رواها عن ابن عبّاس في خلق اللوح المحفوظ «أوّل ما خلق الله تبارك وتعالى اللوح المحفوظ [...] كتب فيه ما يكون وكان لا يعلم علم ما فيه إلّا الله تبارك وتعالى وهو من درّة بيضاء دفّتاه من ياقوتتين حمراءتين (كذا!) وهو في عظم لا يوصف وخلق له قلماً من جوهر طوله مسيرة خمسمائة عام»[4]. وأورد ابن كثير خبراً آخر رواه عن ابن عبّاس، مرفوعاً إلى النبيّ قال: «إنّ

---

(1) الحجر: 26-27.

(2) الأعراف: 12.

(3) الأنبياء: 30.

(4) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 94.

الله خلق لوحاً محفوظاً من درّة بيضاء صفحاته من ياقوتة حمراء، قلمه نور وكتابه نور لله فيه في كلّ يوم ستّون وثلاثمائة لحظة يخلق ويرزق ويميت ويحيي ويعزّ ويذلّ ويفعل ما يشاء»[1]. ثمّ أورد خبراً آخر «واللوح المحفوظ لوحٌ من الدرّ والياقوت ودفّتاه ياقوتة حمراء»[2]. إنّ هذه الأخبار كلّها تبرز مادّة خلق اللوح المحفوظ الذي هو «أوّل ما خلق الله»[3]. والملاحظ أنّ الاختلاف في الرواية واضح بين ما رواه الكسائيّ مسنداً إلى ابن عبّاس وما رواه ابن كثير مسنداً أيضاً إلى «حبر الأمّة» ومرفوعاً إلى النّبيّ، فأيّ الروايتين أصحّ؟ والفرق بيّنٌ كذلك لا بين الروايتين في الأثرين المختلفين بل إنّ الروايتين اللتين قدّمهما ابن كثير يظهر فيهما الاختلاف. وإذا لم يكن مشغلنا الاهتمام بصحّة الرواية فإنّه يمكن الإقرار بأنّ هذه الروايات جعلت من الدرّة البيضاء مادّة أولى للخلق نظراً إلى كون «اللوح المحفوظ» أوّل المخلوقات.

وإذا غاب الخلق بالمادّة النّفيسة في النصّ القرآنيّ فإنّ الخلق في نصوص المتخيّل أصبحت مادّته الجواهر. فما دلالة اعتماد المتخيّل على الدرر والجواهر مادّة للخلق؟ وما علّة استحضار مادّة لم يثبت النصّ أصلاً أنّها مادّة خلق؟ فهل يمكن أن نرجع هذا الأمر إلى استحضار تراث الآخرين يستعاد فيوظّف في معجزات الخلق الإسلاميّة؟

إنّ الخصائص الفيزيائيّة للدرّة أو الجوهرة تجعل منهما مادّة تمتاز بالصلابة والضياء والشفافية (La limpidité) وتجعل منهما رمزاً للكمال[4] (La perfection) والخلود والحقيقة المطلقة[5] (La réalité absolue). ونظراً

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 20.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) *Dictionnaire des symboles*, art. «Diamant», p. 353.

(5) Ibid., p. 354.

إلى أنّ الجوهرة كانت رمزاً للحقيقة المطلقة فإنّ البوذيّة جعلت عرش بوذا مصنوعاً من الدرّ والجوهر[1]. ولقد قدّم الكسائيّ نصّاً يدلّ على أنّ عرش الإله مصنوع أيضاً ـ شأنه شأن عرش بوذا ـ من الجوهر «ثمّ خلق الله سبحانه وتعالى العرش من جوهرة خضراء لا يوصف عظمها ونورها»[2].

إنّ ما يمكن استنتاجه من هذا الخبر هو استغلال المتخيّل الإسلاميّ للتراث الكونيّ، المتمثّل في الأساطير الهنديّة يوظّفها توظيفاً جديداً فيقوم بأسلمتها لينسج منها معجزات خلقه، فتستحيل الجوهرة مادّة أساسيّة يتمّ بها خلق اللوح المحفوظ وعرش الإله وجبل قاف «وخلق الله تعالى جبلاً عظيماً من زبرجدة خضراء خضرة السماء يقال له جبل قاف»[3]. فإذا بالجوهرة مادّة خلق تحلّ مخلوقاتها المراكز، فإذا كان العرش مركزاً للكون فإنّ جبل قاف هو الآخر مركز الأرض «قال وهب إنّ ذا القرنين أتى على جبل قاف فرأى حوله جبالاً صغاراً فقال له من أنتَ؟ قال أنا قاف. قال فأخبرني ما هذه الجبال حولك؟ فقال هي عروقي فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً أمرني فحرّكت عرقاً من عروقي فتزلزل الأرض المتّصلة به»[4]. إنّ الجوهرة وقد امتازت بالصلابة واللمعان تصبح رمزاً للكمال فكان المخلوق المشكّل منها هو «الكمال عينه»، يتوسّط مركز الكون أو مركز الأرض فكان المتخيّل يعبّر بذلك عن أنّ نفاسة المخلوق من نفاسة المادّة المخلوق منها.

2. الخلق من نور

غاب في نصوص معجزات الخلق السنّيّة الخلق من نور أو كاد. فنحن لم نعثر في المدوّنة السنّيّة إلّا على خبر واحدٍ كانت معجزة الخلق فيه بواسطة

---

(1) *Dictionnaire des symboles*, art. «Diamant», p. 354.

(2) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 95.

(3) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 6.

(4) المصدر السابق نفسه.

النور. وقد ورد الخبر عند الثعلبي «روى الزهريّ عن سعيد بن المسيّب عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ إنّ في سماء الدنيا بيتاً يُقال له البيت المعمور بحيال الكعبة، وإنّ في السماء السابعة بحراً من نورٍ يُقال له الحيوان يدخل فيه جبريل عليه السلام كلَّ غداةٍ فينغمس فيه انغماسَة ثمّ يخرج فينتفض انتفاضة فيخرج منه سبعون ألف قطرة من نورٍ فيخلق الله تعالى من كلّ قطرة مَلَكاً»[1].

إنّ مادّة الخلق في هذا الخبر هي النور ونحن نرى أنّ جميع الملائكة تفيض من نور جبريل ومن ثمّة يمكن أن نستنتج أنّ المتخيّل الإسلاميّ يحاول انطلاقاً من هذا الخبر رفع شأن الملك جبريل باعتباره وسيطاً بين الله ومحمّد، وبذلك فإنّ الخبر لا يعكس رغبة في رفع شأن ملَك الوحي في الإسلام فحسب، بل أيضاً رفع لعقيدة الإسلام من وراء ذلك. وإذا كانت المدوّنة السنّيّة شبه خالية من معجزات الخلق بالنور فإنّنا نلاحظ خبراً في معجزة الخلق الشيعيّة أورده المسعودي واعتبره محمّد عجينة أسطورة مرجعاً[2] برز فيها الخلق بالنور وقد ورد الخبر برواية عن عليّ بن أبي طالب: «ذُكِرَ عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه أنّ الله تعالى حين شاء تقدير الخليقة ودرء البريّة وإبداع المخلوقات نصب الخلق في صور كالهباء قبل دحو الأرض ورفع السماء، هو في انفراد ملكوته وتوحّد جبروته فأساح نوراً من نوره وقبساً من ضيائه، فسطع ثمّ اجتمع النور في وسط الصور الخفيّة فوافق ذلك صورة نبيّنا محمّد ﷺ فقال الله عزّ وجلّ من قائل: «أنت المختار المنتخب، وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي من أجلك أسطّح البطحاء وأمرج الماء وأرفع السماء وأجعل الثواب والعذاب والجنّة والنار وأنصّب أهل بيتك لك هداية وأوتيهم من مكنون علمي ما لا يخفى عليهم دقيق ولا يغيب عليهم خفيّ وأجعلهم حجّتي على بريّتي والمنتهين على قدرتي ووحدانيّتي [...] ثمّ انتقل النور إلى عزائزنا ولمع مع أئمّتنا فنحن أنوار السماء وأنوار

---

(1) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 18.

(2) عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب**، ج. 1، ص: 125.

الأرض فبنا النجاة ومنّا مكنون العلم وإلينا مصير الأمور وبمهديّنا تنقطع الحجج خاتم الأئمّة ومنقذ الأمّة وغاية النور ومصدر الأمور. فنحن أفضل المخلوقين وأشرف الموجودين وحجج ربّ العالمين. فَلْيَهْنَ بالنعمة من تمسّك بولايتنا وقبض على عروقنا. هذا ما روي عن أبي عبد الله جعفر بن محمّد بن محمّد بن عليّ بن عليّ بن الحسين عن الحسين بن عليّ عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب»[1].

إنّ معجزة الخلق الشيعيّة كما أوردها المسعوديّ تقوم أساساً على النور مادّة خلق. فقد انطلق الخبر من طور أوّل كان الخلق فيه صوراً هباء، صوراً فارغة لا روح فيها، فكأنّ الخلق كان على «أساس التقدير والإضمار والإخفاء»[2]. فكان النور هو الذي أخرج هذا الخلق العماء من مرحلة الوجود بالقوّة إلى مرحلة الوجود بالفعل، فإذا النور نقيض الظلمة. فإذا قامت الظلمة رمزاً للعماء، كان النور رمزاً للخلق. إنّ النور باعتباره مادّة للخلق كان له وجود قبليّ إنّه «نور الله» فاض عنه جميع الخلق. غير أنّ اللّافت للانتباه أنّ ذلك النور قد تشكّل كلّه في محمّدٍ. فمحمّد في الرواية الشيعيّة ليس فحسب أوّل الخلق بل هو الأصل النورانيّ المنبثق عنه جميع المخلوقات، ففاضت عنه. والملاحظ أنّ هذا النور انتقل إلى الأئمّة «فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض»، فإذا بالخلق يتركّز حول محمّد وآل بيته وكأنّ الخلق ما كان ليوجد لولا محمّد وآل البيت فهم أصل الكون وغايته. وما يؤكّد هذا الأمر خبر أورده الكليني «إنّ الله خلق محمّداً وعليّاً وأحد عشر من ولده من نور عظمته. فأقامهم أشباحاً في ضياء نوره يعبدونه قبل خَلْقِ الخَلْق يسبّحون الله ويقدّسونه وهم الأئمّة من ولد رسول الله ﷺ»[3].

---

(1) المسعودي (أبو الحسن عليّ)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت، المكتبة العصريّة، ط. 1، 1987، ج. 1. ص: 32-33.

(2) عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب**، ج. 1، ص: 127.

(3) الكلينيّ (أبو جعفر محمّد بن إسحاق)، **الأصول من الكافي**، طهران، مكتبة الحيدري، 1334هـ، كتاب الحجّة، ج. 1، ص: 530-531.

إنّنا من خلال هذه الأخبار المتعلّقة بمعجزة الخلق بالنور في المدوّنة الشيعيّة نلاحظ قيام رؤية للتاريخ عجيبة ترفع محمّداً وآل البيت إلى مرتبة الألوهيّة. فهم الأصل والبقيّة امتداد لهم. ومن ثمّة يمكن القول إنّ المعجزة لم تعد إخباراً عن حدث عجيب. إنّ معجزة الخلق بالنور عند الشيعة تبني خطاباً أيديولوجيّاً واضح المعالم تختلف به عن الخطاب السنّيّ فتنصّب محمّداً أصلاً نورانيّاً عنه تفيض وتنبثق المخلوقات ويحتفظ آل البيت وأئمّة الشيعة بهذا النور، فلا يكون الخلاص إلّا بهم. وبذلك فإنّ الخبر أقام نظاماً إقصائيّاً يفصل فيه بين متّبع الإمام ومخالفه. إنّ المعجزة إذاً ترسم رؤية للتاريخ مختلفةً، وتدعو إلى اتّباع سلوك مخصوص هدفها من ذلك ترسيخ المقالة الشيعيّة في الضمير الإسلاميّ. ومن ثمّة يمكن أن نستنتج أنّ المتخيّل الشيعيّ قد استغلّ عنصر النور يشكّل منه مادّة لمعجزة الخلق، فقام نصّ المعجزة خادماً لمقالة الشّيعة الاعتقاديّة ممجّداً آل البيت، مانحاً إيّاهم القدرة على الخلاص.

إنّ نص المعجزة يشتغل في بنيته على ثنائيّة غير مصرّح بها، ثنائيّة النور والظلمة، وهي ثنائيّة كامنة في أساطير الخلق عبّرت عنها بعض الثقافات[1]، وهو ما يؤكّد أنّ الإنسان في تصورّه للحظة انبثاق الكون، زمن البدء، ما كان له إلّا أن يستحضر تجربته المعيشة فإذا كانت الظلمة رمز الخوف والخطر والعماء، فإنّ النهار والنور يرمزان إلى السعي في الأرض والخلق. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ الإنسان نصّب الظلمة رمزاً لمرحلة ما قبل الخلق، وجعل النورَ الضياءَ رمزاً لانبثاق الخلق.

2. الخلق بالماء

يحتلّ الماء مكانة مخصوصة في أساطير الخلق. ففي أسطورة الخلق

---

(1) عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب**، ج. 1، ص: 151. كان الفرس على سبيل المثال يميّزون بين إلهين هما «أهورامازدا» إله النور وخالق الخير و«أهريمان» إله الظلمة وخالق الشرّ.

البابليّة تقرّ النصوص أنّ الخليقة قد تشكّلت من اجتماع الماء العذب «أبسو» والماء المالح «تيمات»[1]. أمّا في النصوص التوراتيّة فقد خلق الإله السماء والأرض من المياه[2]. أمّا في النصوص القرآنيّة فإنّ التّشديد على أهمّية الماء واضح في عديد من الآي: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[3]، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاء﴾[4]. وإذا كان الأمر كذلك فإنّه لا غرابة في أن يكون الماء هو المادّة الأوّليّة التي تنبثق منها كلّ المخلوقات والكائنات. ولذلك فإنّ نصوص المتخيّل الإسلاميّ عبّرت عن هذه الفكرة. فقد أورد ابن كثير خبراً «قال إسماعيل بن عبد الرحمن السدّيّ الكبير في خبر ذكره عن أبي مالك وعن أبي صالحٍ، عن ابن عبّاس وعن مرّة الهمدانيّ عن ابن مسعود وعن ناسٍ من أصحاب رسول الله ﷺ «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثمّ استوى إلى السماء فسّواهنّ سبع سماوات» قال: «إنّ الله كان عرشه على الماء، ولم يخلق شيئاً ممّا خلق قبلَ الماء، فلمّا أراد أن يخلق الخلق أخرج من الماء دخاناً فارتفع فوق الماء فسما عليه فسمّاه سماء ثمّ أيبس الماء فجعله أرضاً واحدة ثمّ فتقها [...]»[5].

إنّ هذا الخبر يحذو حذو بقيّة أساطير الخلق[6]، فيجعل الماء مادّة بدئيّة للخلق. فالماء في هذا الخبر يعتبر عنصراً قديماً قِدَمَ الإله، ومن ثمّة يمكن القول «إنّ العقل الإسلاميّ شأنه شأن أيّ عقلٍ لم يتصوّر الخلق من عدم بل من مادّة قديمة جاهزة»[7]. وإذا كانت هذه النصوص تؤكّد أنّ أصل المخلوقات هو الماء

---

(1) السوّاح (فراس)، **مغامرة العقل الأولى**، ص: 32.

(2) العهد القديم: التكوين: 1: 6-8، وكذلك: التكوين: 1: 9-10.

(3) الأنبياء: 30.

(4) النور: 45.

(5) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 23.

(6) Voir: *Dictionnaire des symboles*, art. «Eau», p. 374.

(7) السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 69.

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[1] ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاء بَشَراً﴾[2] فإنّ هذه النصوص لا تُبرز أصل الماء «ممّا أضفى عليه كثيراً من ركام القداسة حتّى بات رمزاً لا كائناً فعليّاً»[3]، بل إنّ صفة القِدَم تُلازمه. ففي حديث عمران بن حصين: «كان الله ولم يكن قبله شيء وكان عرشه على الماء»[4].

غير أنّ المتأمّل في هذه الأخبار المتعلّقة بالماء مادّة خلق يلاحظ أنّها تحاكي النصّ التوراتيّ «وَقَالَ اللهُ لِيَكُنْ جَلَدٌ في وَسَطِ المِيَاهِ وَلْيَكُنْ فَاصِلاً بَيْنَ مِيَاهٍ وَمِيَاهٍ فَعَمَلَ اللهُ الجَلَدَ وَفَصَلَ بَيْنَ المِيَاهِ التِي تَحْتَ الجَلدِ وَالمِيَاهِ التِي فَوْقَ الجَلَدِ. وَكَانَ كَذَلِكَ. وَدَعَا اللهُ الجَلَدَ سَمَاءً. وَكَانَ مَسَاءٌ وَكَانَ صباحٌ يَوْماً ثَانِياً وَقَالَ اللهُ لِتَجْتَمِعِ المِيَاهُ تَحْتَ السَّمَاءِ إِلَى مَكَانٍ وَاحِدٍ وَلِتَظْهَرِ اليَابسَةُ وَكَانَ كَذَلِكَ. وَدَعَا اللهُ اليَابِسَةَ أَرْضاً»[5].

إنّ المتخيّل الإسلاميّ وهو ينسج معجزات خلقه لم يتحرّر من الموروث الثقافيّ المجاور له. فرغم وجود إشارات ثريّة في النصّ الأمّ قابلة لأن تكون منبعاً خصباً لنسج معجزات خلق بالماء فإنّ المتخيّل حاول أسلمة نصوص ثقافيّة للآخر المختلف، وهو ما يبرّر تعليق ابن كثير على الخبر قائلاً: «هذا الإسناد يذكر به السدّيّ أشياء كثيرة فيها غرابة وكان كثير منها متلقّى من الإسرائيليّات»[6].

إنّ الماء باعتباره رمزاً كونيّاً كان المادّة البدئيّة بامتياز للخلق. وما كان للماء أن تكون له هذه الأهمّية لولا علاقته بالإنسان. فالإنسان وهو يختبر واقعه يرى الماء رمزاً للحياة. فوجوده وجود للحياة وغيابه رمز للموت. فأقام حول الأنهار عمرانه وبنى مدنه، وقدّس الماء تقديساً. فما من فضاء مقدّس إلّا وكان مجاوراً لعين ماء أو لنهر ليتطهّر به الإنسان.

---

(1) الأنبياء: 30.

(2) الفرقان: 54.

(3) السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 70.

(4) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 13.

(5) العهد القديم: التكوين: 1: 6-11.

(6) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 24.

والمستفادُ أنّ الإنسان في بحثه عن مادّة بدئيّة لأصل الخلق وجد في الماء مادّة جعلها أصل الخلق لِمَا للماء في حياة الناس من أهمّية. ولقد لاحظنا حضور عنصر الماء في كلّ الثقافات. ولم تشذّ الثقافة العربيّة الإسلاميّة عن هذا التصوّر فجعلت الماء أصلاً للخلق منطلقة من النصّ القرآنيّ ناسجة على منوال بقيّة الثقافات الأخرى.

4. الطين مادة خلق

لا تكاد تخلو أساطير خلق الكون من ذكر لمعجزات خلق الإنسان، بل إنّها تحتفي بهذه المعجزة احتفاءً واضحاً إذ تجعل عمليّة خلق الإنسان آخر مراحل الخلق والتّكوين، فكأنّ الإنسان بذلك نهاية حلقة الخلق وغايتها. وقد وجدت هذه الأساطير في الطين مادّة طيّعة تصنع منها الإنسان وتفصّل بها معجزة خلقه. ونحن نجد في النصّ القرآنيّ ما يؤكّد ذلك ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾[1] و﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[2]. ولا يخفى من خلال هاتين الآيتين أنّ النصّ أقرّ بأنّ مادّة خلق الإنسان كانت الطين إلّا أنّ الآيات القرآنيّة ظلّت غامضة، وبقيت جملة من الأسئلة تحتاج إلى أجوبة السائل من قبيل كيف تشكّل الطين إنساناً؟ وما هي الطينة التي منها خلق الإنسان؟ وإذا بقيت هذه الأسئلة تُطرح على الذّهن ضرورة أو احتمالاً فإنّ النصوص الثواني قد أسهمت في نسج نصوص بيّنت معجزة خلق الإنسان من طين ونحن نجد رواية اعتبرها محمّد عجينة رواية مرجعاً في معجزة خلق الإنسان نعتمدها لإبراز دلالات معجزة خلق الإنسان من الطين ونُبيّن وظائفها محاولين المقارنة بينها وبين الروايات الأخرى سواء أكانت في المدوّنة السنّيّة أم في بقيّة المدوّنات الشيعيّة أو الصوفيّة والاعتزاليّة.

---

(1) الحجر: 26.

(2) ص: 71-72.

نقل الثعلبيّ خبراً قائلاً: «قالَ المفسّرون بألفاظ مختلفة ومعانٍ متّفقة»[1]، فأجمل الرواية مؤكّداً أنّ الأخبار عديدة في خلق الإنسان غير أنّه مهما اختلفت الألفاظ فإنّ الروايات قد اتّفقت على معانٍ محدّدة ترسّخت في الضمير الجمعيّ. ثمّ يورد الثعلبيّ الرواية «إنّ الله تعالى لمّا أراد خلق آدم عليه السلام أوحى الله إلى الأرض إنّي خالق منك خلقاً منهم من يطيعني ومنهم من يعصيني. فمن أطاعني منهم أدخلته الجنّة ومن عصاني أدخلته النار. ثمّ بعث إليها جبريل عليه السلام ليأتيه بقبضة من ترابها فلمّا أتاها جبريل ليقبض منها القبضة قالت له الأرض إنّي أعوذ بعزّة الله الذي أرسلك أن تأخذ منّي شيئاً يكون فيه غداً للنّار نصيب فرجع جبريل عليه السلام إلى ربّه ولم يأخذ شيئاً وقال يا ربّ استعاذت بك فكرهت أن أقدم عليها. فأمر الله عزّ وجلّ ميكائيل عليه السلام فأتى الأرض فاستعاذت بالله أن يأخذ منها شيئاً فرجع إلى ربّه ولم يأخذ منها شيئاً. فبعث الله تعالى ملَك الموت فأتى الأرض فاستعاذت بالله أن يأخذ منها شيئاً فقال مَلَك الموت وإنّي أعوذ بالله أن أعصي له أمراً فقبض قبضة من زواياها الأربع، من أديمها الأعلى ومن سبختها وطينها وأحمرها وأسودها وأبيضها وسهلها وحزنها، فكذلك كان في ذرّية آدم الطيّب والخبيث والصالح والطالح والجميل والقبيح [...] ثمّ صعد بها ملَك الموت إلى الله فأمره أن يجعلها طيناً ويخمّرها فعجنها بالماء المرّ والعذب والملح حتّى جعلها طيناً وخمّرها. فلذلك اختلفت أخلاقهم»[2]. وإذا كان هذا الخبر يؤكّد أنّ الطين المأخوذ من الأرض وصمة عارٍ لها لأنّ المخلوق منه سيكون غداً للنار فيه نصيب لذلك أحبطت الأرض محاولة جبريل وميكائيل، فإنّ الكسائيّ يقدّم خبراً عكس هذا التصوّر: «قال [الله] فأنا خالق من أديمك صورة لا مثيل لها في الحسن وأرزقه العقل واللسان وأعلّمه من علمي وأنزل عليه من كلامي ثمّ أملأ منه ظهرك وبطنك، وشرقك

---

(1) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 27.

(2) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 27.

وغربك على فراش تربتك في اللون والثمرة والبركة فافتخري يا أرض على السماء»[1].

إنّنا نلاحظ أنّ كلّاً من الكسائيّ والثعلبيّ يرويان أخبار ما قبل خلق الإنسان وهما لا يتحرّيان في سند الرواية. فالخبر الأوّل الذي رواه الثعلبيّ رواتُه «المفسّرون» والخبر الثاني رواه «وهب بن منبه» من دون أن تكون هذه الأسانيد مرفوعة إلى النبيّ، خاصّة وأنّهما ينقلان حواراً حصل في البدء بين الله والأرض. إنّ هذه الأخبار استعملت تقنية السارد العليم، كلّيّ المعرفة، كلّيّ الحضور وهي تقنية سرديّة يكون فيها السارد حاضراً عالِماً بما جرى بين الشخصيّات من حوارٍ. إنّنا من خلال تقنية السارد يمكن أن نتبيّن صناعة الخبر ومن ثمّة أدبيّته، ما دام المفسّرون أو وهب لا يمكن لهم الاطّلاع على ما حصل في لحظة الغيب، فما كان في البدء لا يمكن استحضاره فكيف لسَرَدَةِ أخبارهم أن يكونوا من صنف السارد العليم إذا كانوا ينقلون فعلاً خبراً وحدثاً واقعيّاً؟

إنّنا نستنتج أنّ الخبر صُنع صناعة أدبيّة فهو لا يُعبّر فعلاً عن واقعٍ حَدَثَ بل يعبّر عن واقع وحقيقة متخيّلين. فيصبح المتخيّل عنصرَ تحرّرٍ من الجهل بما كان في البدء، ورغبةً في إدراك لحظة تشكّل الإنسان. إنّ المتخيّل يستحيل قوّة إبداعيّة يوظّفها الإنسان لتمثّل لحظة البدء التي لا يمكن استحضارها بأيّ شكل من الأشكال ما دامت لحظة انقضت في الزمن ولا شاهد عليها.

إنّ الخبرين يحملان في طيّاتهما تصوّرين مختلفين عن الإنسان، وهما محمّلان برؤيتين مختلفتين. فالثعلبيّ ينطلق من رؤية تشاؤميّة ترفض فيها الأرض/ الأمّ ابنها لأنّه سيكون ظالماً كفوراً، من نصيب النار، فإذا بالإنسان في هذا التصوّر كائن غير مرغوب فيه بل هو وصمة عارٍ في وجه الأرض. أمّا الكسائيّ فهو ينطلق من رؤية مخالفة فإذا بالإنسان «صورة لا مثيل لها» كائن

(1) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 107.

عاقل، خليفة الله في الأرض، بل هو مفخرة الأرض على السماء[1]. ومن ثمّة فإنّ الخبر اصطبغ برؤية القاصّ للإنسان وهو ما جعل مكانة الإنسان في الخبرين مختلفة اختلافاً كلّيّاً.

إنّ مادّة الخلق في الخبر هي الطين،ولقد كان الطين «رمزاً كونيّاً للمادّة الأوّليّة لخلق الإنسان»[2]. غير أنّ المتخيّل الإسلاميّ في تشكيله لمعجزة خلق الإنسان ينسج قصّة ذات دلالة. فالأرض التي منها الطينة ترفض تقديم مادّة الخلق في محاولتين فاشلتين ولا تنجح المحاولة إلّا مع ملَك الموت يأخذ من الأرض طيناً من كلّ الاتّجاهات، كرْهاً.

إنّ الخبر من ثمّة يقدّم نظاماً به يفسّر سبب الاختلاف بين البشر. فإذا كان الاختلاف حاصلاً في اللون كان ذلك ناجماً عن لون الطينة المجلوبة، وإذا كان الاختلاف حاصلاً في الطبع كان ذلك ناجماً عن طبيعة الطينة. وإذا كان لون الإنسان وطبعه قد تحدّدَا بحسب الطينة التي منها خلق، فإنّ مصير الإنسان أيضاً قد حُدّد ما دامت الطينة قد لامسها ملَك الموت. فقد عقدت القصص علاقة بدئيّة بين الطينة وحامل الطينة «فقال المولى جلّ جلاله وعزّتي وجلالي لأخلقنّ ممّا جئت به خلقاً ولأسلّطنّك على قبض روحه»[3].

وإذا كان هذا الخبر قد قدّم شأنه شأن كلّ أسطورة تفسيريّة سبب اختلاف الناس لوناً، وطبعاً، وخُلقاً، فإنّنا نلاحظ أنّ هذه الأخبار كانت ناطقة بعقيدة الجبر، عاكسة لرؤية عقائديّة قد استقرّت. ومن ثمّة فإنّه يمكن الإقرار بأنّ المتخيّل ليس إنتاجاً اعتباطيّاً، إنّه منغمس ومنغرس في صراعات الجماعة الاعتقاديّة به تمرّر مقالتها وتثبتها في الضمير الجمعيّ عبر فعل القصّ، فتكون القصّة لانسجامها مع منطق العامّة وسيلة لتمرير المقالة الإيمانيّة وترسيخها لقيامها على لغة الرّموز لا لغة المفاهيم.

---

(1) انظر: الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 107. الخبر ورد فيه تفاخر بين الأرض والسماء.

(2) Voir: *Dictionnaire des symboles*, art. «La boue», p. 143.

(3) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 108.

وإذا كان هذا الخبر لم يعيّن الأماكن التي منها أخذت الطينة فذكرها ذكراً عامّاً فإنّ خبراً أورده الكسائيّ ورواه عن ابن عبّاس نجد فيه تدقيقاً وحرصاً على ذكر الأماكن «خلق الله [آدم] على أقاليم الدنيا فرأسه من تربة الكعبة وصدره من تربة الدنيا وبطنه وظهره من تُربة الهند ويداه من تُربة المشرق ورجلاه من تُربة المغرب»[1]. فالمتخيّل وهو يرسم صورة لآدم جعله كونيّاً متماهياً مع الأرض. فآدم هو الأرض فما من عضو فيه إلّا وهو يعبّر عن انتساب جغرافيّ لفضاء مخصوص.

ونحن إذا ما وجّهنا نظرنا إلى بقيّة الفرق الإسلاميّة لاحظنا إجماعاً كاملاً يقرّ بخلق الإنسان من طين ففي خبر أورده الجزائريّ قال: «روى الصدوق بإسناده إلى أبي عبد الله عليه السلام قال إنّما سمّي آدم عليه السلام لأنّه خُلِقَ من أديم الأرض»[2]. والجزائريّ يورد في قصصه نفس الخبر الذي ورد في المتن السنّيّ باختلاف الرواة[3]. غير أنّ الطبرسي في **مجمع البيان** وإن كان يقرّ بخلق الإنسان من الطين إلّا أنّه يورد ملاحظة طريفة، وينطلق الطبرسيّ من ملاحظة لغويّة ترتبط بتسمية آدم فيقول: «في اشتقاق آدم قولان: أحدهما أنّه مأخوذ من أديم الأرض والثاني أنّه مأخوذ من الأدمة على معنى اللون والصفة [...] والأدمة والسمرة والدكنة [...] متقاربة المعنى وآدم أبو البشريّة عليه السلام»[4]. لم يخرج الطبرسيّ عمّا ألفته السنّة الثقافيّة لكن في تفسيره اللغويّ إشارة كان بالإمكان تطويرها نحو آفاق تقوّض ما هو متعارف عليه. فإذا كان القول الأوّل في اشتقاق آدم أنّه مأخوذ من أدمة قولاً قد ترسّخ في الضمير الجمعيّ فإنّ التأويل اللغويّ الثاني الذي جعل فيه اشتقاق كلمة آدم مأخوذة من الأدمة على معنى اللون والصفة قد يفتح أبواب

---

(1) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 109.

(2) الجزائريّ، **النّور المبين**، ص: 32.

(3) المصدر السابق، ص: 33.

(4) الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مج. 1، ج. 1، ص: 166-167.

الاختلاف والتأويل، وذلك أنّ آدم بهذا المعنى لا علاقة له من حيث المادّة بالطين، وإنّما العلاقة قائمة من حيث المعنى لا أصل المادّة. فالتشابه بين لون الطين وصفته هو الذي جعل العلاقة قويّة بين الطينة وآدم، فما علاقة آدم بالمادّة الطينيّة إلّا على معنى التشابه في اللون والصفة. وإذا كان التصوّر الشيعيّ لمعجزة الخلق بالطين منخرطاً في الموروث الثقافيّ فإنّ التصوّر الاعتزاليّ هو أيضاً لا إضافة فيه[1] وإن كان الاهتمام غير منصبّ على المعجزة في حدّ ذاتها بل على قياس إبليس وتفضيله النار على الطين. ولعلّ تركيز الزمخشريّ على محاجّة إبليس أكثر من تركيزه على ذكر قصّة خلق الإنسان مردّه إلى إيلائه أهمّية لقضايا الجدل في تفسيره أكثر من اهتمامه بالقصّ.

أمّا ابن عربيّ ففي تفسيره لآية ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾[2] فإنّه يقول: «أيّ من العناصر الأربعة الممتزجة إذ الحمأ هو الطين المتغيّر والمسنون ما صُبَّ عليه الماء حتّى خَلُصَ عن الأجزاء الصلبة الخشنة غير المعتدلة المنافية لقبول الصورة التي يُراد تصويرها فيه والصلصال ما تخلخل منه بالهواء وتجفّف بالحرارة»[3].

إنّ ابن عربيّ لا يكتفي بمادّة الطين وحدها مادّةً لخلق الإنسان فهو لا يرى في الطين وحده القدرة على الخلق. فإذا ما استحضر الطين، استحضر معه بقيّة العناصر من ماء، وهواء، ونار. فالطين المسنون هو خليط من الطين والماء ولا بدّ لهذا الخليط أن يوجد حتّى يسهل تشكّل الصورة. فإذا ما تشكّلت الصورة فلا بدّ من هواء ونار حتّى يصبح صلصالاً. إنّ هذه الرؤية وهي تستحضر العناصر الأربعة تنخرط ضمن المتخيّل المادّيّ لباشلار

---

(1) الزمخشريّ، **الكشّاف**، ج. 3، ص: 383.

(2) الحجر: 26.

(3) ابن عربيّ، **التفسير**، ج. 1، ص: 377.

(Bachelard) المؤكّد أنّ هذه العناصر هي رحم المتخيّل عنها انبثق ونشأ[1].

وإذا رسمت معجزات الخلق قصّة خلق آدم فإنّها أيضاً قابلت بين خلقين. فكان الخلق منذ البدء خلقين مختلفين، خلق آدم وخلق محمّد. الأوّل أبت الأرض أن تسلّم الملَكَيْن طينته فأُخِذت منها الطينة كرهاً، فكان من الطينة مَنْ هو نصيب للنار، وكان من الطينة خلق مشوّه. أمّا الثاني فهو الخلق التامّ «ثمّ أمر [الله] جبريل عليه السلام أن يأتيه بالقبضة البيضاء التي هي قلب الأرض وبهاؤها ونورها ليخلق منها محمّداً ﷺ فهبط جبريل عليه السلام في ملائكة الفردوس المقرّبين الكروبيّين وملائكة الصفح الأعلى فقبض قبضة من موضع قبر النبي ﷺ، وهي يومئذٍ بيضاء نقيّة فعجنت بماء التسنيم ورعرعت حتّى صارت كالدرّة البيضاء ثمّ غمست في أنهار الجنّة كلّها»[2].

إنّ ما نلاحظه من هذا الخبر الاختلاف الواضح بين قصّة خلق آدم وقصّة خلق محمّد. فإذا كانت طينة آدم أخذت كرهاً فإنّ طينة محمّد أخذت في احتفالٍ واضح شارك فيه جلّ الملائكة. فالقصّة من ثمّة تعقد مقارنة ومفاضلة بين خلقَيْن، خلق أوّل كان من طينة مزيج حاملة في طيّاتها بذور الفساد والموت، وخلق ثانٍ كان من طينة صافية بيضاء لم يخالطها الفساد، حاملة في طيّاتها بذور الخير والخلود. فـ «كان آدم قولاً بالتشويه وربطاً لعلاقة مع الموت، وكان محمّد قولاً بالأصل النقيّ الخالص وربطاً لعلاقة مع الخلود»[3]. إنّ القصّة وهي تقابل بين صورة خلق آدم وصورة خلق محمّد إنّما تدلّ على

---

(1) انظر أعمال غاستون باشلار، حيث خصّص لكلّ عنصر من هذه العناصر دراسة ليعبّر عن أنّ هذه العناصر الأربعة في النظريّة الفيزيائيّة الأرسطيّة تمثّل النوى التي عنها يتشكّل المتخيّل عامّة.

Bachelard (Gaston), - *La terre et les rêveries du repos*, Tunis, éd. Céres, 1996.
- *L'air et les songes*, Librairie José Corti, 1943.
- *L'eau et les rêves*, Librairie José Corti, 1942.

(2) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 27-28.

(3) السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 115.

رغبة المتخيّل الإسلاميّ في التماهي مع صورة مثاليّة تجلّت في محمّد و«الثأر» من صورة وضيعة تجلّت في آدم الفساد. وبذلك لم يعد نصّ المعجزة يعبّر عن خبر عجيب وإنّما أصبح يعبّر عن رغبات الجماعة وهواجسها. لكن وإن حرص المتخيّل الإسلاميّ على أن يكون الإنسان ساعة الخلق اثنين لا واحداً، فإنّ الخلق في كلّ من المعجزتين تَمَّ بواسطة الطين سواء أكان هذا الطين من حمأ مسنون قُبِضَ من زوايا الأرض أم كان قبضة بيضاء نقيّة. فلِمَ اختار الإنسان الطينَ مادّةَ خلقِهِ؟ يرى «باشلار» أنّ المتخيّل محرّكه الأساسيّ العناصر الأربعة، الماء والهواء والنار والتراب، فهذه الموادّ هي «النوى القادحة» لفعل التخيّل. فالمادّة الطينيّة ما إن نمسكها بيدٍ حالمة مستطلعة حتّى تدفعنا إلى العمل والإبداع[1]، والطين باعتباره خليطاً من الماء والتراب يصبح خليطاً محرّكاً لمخيّلة الإنسان يحُثّه على الخلق. فلكي نصنع لا بدّ من مادّة غامضة يُجمع فيها الماء والتراب[2]. فالطين باعتباره مادّة خليطاً قادر بفعل التخيّل وبواسطة اليدين أن يتشكّل في أشكال مختلفة وصور متعدّدة. وإضافة إلى ما للمادّة من قدرة على حثّ المتخيّل على الإبداع فإنّ ارتباط الإنسان بالأرض/ الأمّ وولادته منها يعتبر معتقداً كونيّاً عبّرت عنه جلّ الثقافات[3]. فقد تغنّت الأناشيد الهوميريّة (Les hymnes Homériques) بالأرض «أغنّي الأرضَ الأمَّ»[4]. وبلغ حرص بعض الشعوب حدّ عدم القيام بالأعمال الفلاحيّة خوفاً من جرح الأرض/ الأمّ. فقد كان أحد أنبياء الهند «سموهولا» (Samohola) يردّد هذا النشيد: «تطلبون منّي حرث الأرض؟ هل تُراني أستطيع أن آخذ سكّيناً وأغرسه في صدر أمّي؟ وبعدُ، عندما أموت فإنّها لن تضمّني إلى

---

(1) Bachelard (Gaston), *La terre et les rêveries du repos*, p. 5.

(2) Bachelard (Gaston), *La terre et les rêveries de la volonté*, Tunis, éd. Cérès, 1996, p. 129.

(3) Eliade (Mircea), *Le sacré et le profane*, pp. 120-121.

(4) Eliade (Mircea), *Traité d'histoire des religions*, éd. Payot, 1949, p. 249.

صدرها»[1]. إنّ رغبة الإنسان في أن يَحْلُمَ المادّة الطين فيشكّلها من جهة، وارتباط المادّة الطينيّة بالأرض/ الأمّ من جهة أخرى دفعت المتخيّل إلى الربط بين الطين والإنسان ربطاً وثيقاً ممّا جعل الخلق بواسطة الطين يعتبر اعتقاداً كونيّاً، فما من ثقافة إلّا وقد جعلت من الطين مادّةً لخلق الإنسان. فها هي التوراة تُعبّر عن تصوّر الجماعة اليهوديّة فتجعل آدم من تراب «وَجَبَلَ الرَّبُّ الإِلَهُ آدَمَ تُرَاباً مِنَ الأَرْضِ وَنَفَخَ فِي أَنْفِهِ نَسْمَةَ حَيَاةٍ فَصَارَ آدَمُ نَفْساً حَيَّةً»[2]. ومن قبل التوراة عبّرت النصوص السومريّة عن هذه الفكرة[3]. وقد جاء في أسطورة الخلق التي تضمّنتها ما يلي:

«إنّ الكائنات التي ارتأيت خلقها، ستظهر للوجود.
ولسوف نعلّق عليها صورة الآلهة.
امزجي حفنة طين من فوق مياه الأعماق.
وسيقوم الصنّاع الإلهيّون المهرة بتكثيف الطين (وعجنه).
ثمّ كوّني أنت له أعضاءه.
وستعمل معك ننماخ يداً بيدٍ
وتقف إلى جانبك، عند التكوين، ربّاتُ الولادة.
ولسوف تقدّرين للمولود الجديد، يا أمّاه، مصيره.
وتعلّق ننماخ عليه صورة الآلهة.
[...] في هيئة الإنسان [...]»[4].

(1) Eliade (Mircea), *Le sacré et le profane*, chap. «Terra mater», p. 120.

(2) التكوين 2: 8.

(3) يعتبر فراس السوّاح أنّ الأسطورة السومريّة المتعلّقة بخلق الإنسان أوّل أسطورة خطّتها يد الإنسان عن هذا الموضوع وخصوصاً فكرة خلق الإنسان من طين، انظر: السوّاح (فراس)، **مغامرة العقل الأولى**، ص: 45.

(4) السوّاح (فراس)، **مغامرة العقل الأولى**، ص: 46.

وفي النصوص البابليّة:

«وضع مردوخ مغرفة من قصب وضعها على وجه الماء.

وعجن طيناً وسكبه مستعملاً المغرفة

فلكي يخلّد الآلهة ويهدأوا في مساكنهم

خلق لهم الإنسان»[1].

وقد ردّدت الأساطير المصريّة هذه الفكرة فقد تكفّل الإله «أخنوم» (Khnoum) الذي كان رأسه رأس كبش (Bélier) بتشكيل الإنسان بواسطة الطين[2].

ولمّا أراد بروميثيوس (Prométhée) في الأساطير اليونانيّة خلق الإنسان قام بعجن التراب بالماء لكي يسوّي الإنسان وتنفخ فيه الآلهة أثينا (Athènes) من روحها[3]. وتعبّر بعض النصوص الإفريقيّة عن هذا التصوّر «إنّ الله الخالق أخذ حفنة من طين شكّلها على هيئة إنسان ثمّ تركها في بركة مليئة بماء البحر مدّة سبعة أيّام وفي اليوم الثامن رفعها فكانت بشراً سويّاً»[4].

نلاحظ ممّا تقدّم أنّ هذه النصوص المختلفة اشتركت في عمليّة خلق الإنسان بالطين ممّا يدلّ على أنّ عنصر خلق الإنسان من طين يعتبر مشتركاً ثقافيّاً كونيّاً، بجعل الطين بمثابة المادّة النموذج لموادّ الخلق، كما يبرز من خلال الأمثلة المذكورة أنّ المتخيّل الإنسانيّ كثيراً ما جعل الخالق فخّاريّاً خزّافاً «وليس هذا من باب تأثير الثقافات بعضها في بعض ولا نسجها الواحدة على الأخرى فحسب، وإنّما هو الإنسان في كلّ أرض وفي كلّ زمن لا

---

(1) المرجع السابق، ص: 99.

(2) Voir: Hart (George), *Mythes* égyptiens, p. 42.

(3) انظر: السوّاح (فراس)، **مغامرة العقل الأولى**، ص: 47.

(4) المصدر السابق، ص: 48.

يستطيع أن يعبّر عن عمليّة الخلق إلّا من خلال ما يعرفه من صور مادّيّة للخلق والتصوير والتسوية»[1]. ومن ثمّ فإنّ المتخيّل أسقط على الخالق صورة من صور صناعة تعاطاها في حياته فإذا كان الإنسان يأخذ الطين ويعجنه ويسوّيه تحفة أو إلهاً يعبده فإنّه في الأصل يحاكي فعل خلقه في البدء وهو من ثمّة يضفي على حرفته قداسة بما أنّ أصلها «إلهيّ مقدّس مارسها قبله الربّ فشرفت»[2].

5. الخلق من الضلع الأعوج

إذا كانت أخبار معجزات خلق الإنسان قد جعلت الطين مادّة خلق، فإنّ الطين كان مادّة لخلق الذكر لا الأنثى. واختارت النصوص الضلع مادّة لتشكيل الأنثى. ورغم أنّنا لا نعثر في النصّ القرآنيّ على ما به يمكن أن نذهب هذا المذهب فإنّ النصوص الثواني قد اختارت ضلع آدم مادّة خلق حوّاء/ المرأة. إضافة إلى أنّ النصوص القرآنيّة الوارد فيها الخلق لم تفصّل ولم تميّز بين الذكر والأنثى في عمليّة الخلق. فقد جاءت هذه النصوص عامّة ذاكِرةً خلق الإنسان سواء أكان ذكراً أم أنثى، من قبيل الآية ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾[3]، فهل المقصود بالإنسان هنا الذكر دون الأنثى أم الإنسان هو لفظ عامّ دالّ على الذكر والأنثى على حدّ سواء؟ وإذا كانت النصوص القرآنيّة قد ركّزت في أكثر من موضع على أنّ الخلق تمّ من نفس واحدة خلق الله منها زوجها[4]، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الناس اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[5]. وكذلك ﴿هُوَ

---

(1) السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 153-154.

(2) المرجع السابق، ص: 155.

(3) الحجر: 26.

(4) ورد هذا المعنى في أكثر من آية: النساء: 1، الأنعام: 98، الأعراف: 189 والزمر: 6.

(5) النساء: 1.

﴿الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[1] فإنّ «النفس الواحدة التي تقوم في اللغة مقابلة للجسد [..] تصبح دالّة عند المفسّرين [...] على الجسد لا غيرَ»[2]. وهو ما يؤكّده ما ذهب إليه الكسائيّ في خبره «فلمّا نام آدم عليه السلام خلق الله تعالى من ضلع من أضلاعه من جنبه الأيسر ممّا يلي الشراسيف وهو ضلع أعوج (خلق الله منه حوّاء) وإنّما سمّيت بذلك لأنّها خلقت من حيّ فذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الناس اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾»[3]. وقد ترسّخت هذه الأخبار في الضمير الجمعيّ السنّيّ فنلاحظ تواترها في عديد المدوّنات التفسيريّة والقصصيّة على حدّ سواء. فالثعلبيّ يقول: «قال المفسّرون لمّا أسكن الله تعالى آدم الجنّة كان يمشي فيها وحيداً لم يكن له من يجالسه ويؤانسه فألقى الله تعالى عليه النوم فنام فأخذ الله ضلعاً من أضلاعه من شقّه الأيسر يقال له القُصيرى فخلق منه حوّاء من غير أن يحسّ آدم بذلك»[4]. ويورد ابن كثير الخبر نفسه في خلق حوّاء[5]. ويضيف إليه حديثاً رواه أبو هريرة عن النبيّ أنّه قال: «استوصوا بالنساء خيراً فإنّ المرأة خُلِقَتْ من ضلعٍ وإنّ أعوج شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنساء خيراً»[6].

إنّ القول بخلق حوّاء من جسد آدم هو ربط لها بعالَم الجسد والرذيلة، لا بعالَم الروح والفضيلة، وهو حطّ أيضاً من مكانتها لأنّها تشكّلت من كائن مخلوق، ومن ضلعه الأعوج. فالمعجزة وهي تجعل حواء مخلوقة من ضلع أعوج إنّما تحطّ من شأنها وتجعلها في درجة أقلّ تشريفاً من آدم.

---

(1) الأعراف: 189.
(2) السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 96.
(3) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 115.
(4) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 30.
(5) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 83.
(6) المصدر السابق نفسه.

وإذا كانت النصوص السنّيّة قد ذهبت في تفسير الآية هذا المذهب فقد فوّتت على نفسها «فرصة ثمينة لإقرار المساواة والأصل المشترك والدعوة إلى تحمّل المسؤوليّة معاً»[1]. ونحن نلاحظ أنّ هذه العقليّة واحدة فلا تختلف فيها التصوّرات الاعتزاليّة ولا الشيعيّة ولا الصّوفيّة. فالطبرسيّ الشيعيّ التزم بما ترسّخ في الضمير الجمعيّ الإسلاميّ وهو يورد خبراً لا يختلف عمّا لاحظناه في المدوّنة السنّيّة «ورُوِيَ أنّ الله تعالى ألقى على آدم النوم وأخذ منه ضلعاً فخلق منه حوّاء»[2]. ويضيف: «وفي كتاب النبوّة أنّ الله تعالى خلق آدم من طين وخلق حوّاء من آدم فهمّة الرجال الماء والطين وهمّة النساء الرجال»[3]، فيزيد من الحطّ من شأن المرأة إذ ما دامت المرأة من الرجل فإنّ وظيفتها الأساسيّة تقتصر على البحث عن اللذّة والرذيلة.

إنّ النصوص الشيعيّة لا تختلف عن النصوص السنّيّة فهي كلّها ناطقة بنظرة دونيّة للمرأة تلك النظرة القديمة التي لا تقتصر على ثقافة بعينها وإنّما تندرج ضمن رؤية ذكوريّة للمرأة. وقد لاحظنا أيضاً أنّ النصّ الصوفيّ وإن تفطّن إلى «النفس الواحدة» فإنّه لم يستطع أن يطوّر تأويله ورؤيته فيخرج عمّا هو سائد ليفتح أبواباً في التأويل جديدة تسمح بإقرار التساوي بين الذكر والأنثى، ففي تفسيره لآية ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[4] يقول ابن عربيّ «هي النفس الناطقة الكلّيّة التي هي قلب العالم وآدم الحقيقيّ و﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ أي النفس الحيوانيّة الناشئة منها وقيل إنّها خلقت من ضلعه الأيسر من الجهة التي تلي الكون فإنّها أضعف من الجهة التي تلي الحقّ ولولا زوجها لما أهبط إلى الدنيا»[5].

---

(1) السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 97.

(2) الطبرسيّ، **مجمع البيان**، مج. 1، ج. 1، ص: 187.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) النساء: 1.

(5) ابن عربيّ، **التفسير**، ج. 1، ص: 160.

نلاحظ أنّ ابن عربيّ وإن تفطّن إلى وحدة الذات أو النفس فسمّاه «النفس الناطقة الكلّيّة» بقي أسيرَ التصوّرات المتوارثة المستقرّة في الضمير الجمعيّ، فما كان له إلّا أن يطوّع رؤيته فحلّاها بألفاظ تدلّ على النزعة الصوفيّة وبقي المضمون يشي بتصوّر دونيّ للمرأة ووضعيّتها في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. ولم يستطع لا التأويل السنّيّ ولا الشيعيّ ولا الصوفيّ أن يرفع من شأن المرأة رغم أنّ النصّ كان حمّالَ أوجه وناطقاً بإمكانية الإقرار بالأصل المشترك.

ولقد استقرّت هذه المرويّات فتحوّلت إلى نصوص ثابتة حلّت محلّ النصّ الأمّ فترسّخت في الأفكار ودعّمت بما يغذّيها من قصص متخيّل يروي فساد المرأة ونهمها المتواصل جرياً وراء اللذّة والخطيئة، وحتّى نصوص التفسير الحديثة وقصص الأنبياء المعاصرة ما كان لها أن تنطق إلّا بما استقرّ في الموروث الجمعيّ فأقرّ ابن عاشور القصّة ولم يشكّ فيها[1]. وأوردها النجّار في قصصه محترزاً وإن لم يقطع برأي صارم رغم ما حدث في الواقع والفكر من حركة دالّة على ضرورة مراجعة مكانة المرأة في المجتمع الحديث وضرورة إعادة تأويل النصوص لإقرار المساواة. ففي قصّة خلق حوّاء يورد النجّار قوله: «والجواب أنّ الله تعالى قال: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ هذه العبارة محتملة لأن يكون الله قد أخذ ضلعاً من أضلاع آدم وخلق من ذلك الضلع حوّاء، وقد قال بذلك كثير من العلماء، وهي بعينها عبارة التكوين، ومن الجائز أن يكون الله خلقها كما خلق آدم»[2].

وإذا كان النجّار قد ردّد ما استقرّ في السنّة الثقافيّة فإنّه يعتبر ذلك ممّا يمكن أن يكون صحيحاً وصحّة هذا التأويل مردّه إلى إجماع العلماء من جهة، وإلى وجود الخبر في التوراة من جهة أخرى. وإذا كان قد رجّح أمر خلق

---

(1) ابن عاشور (محمد الطاهر)، **التحرير والتنوير**، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1984، ج. 4، ص: 215.

(2) النجّار (عبد الوهّاب)، **قصص الأنبياء: لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب**، ص: 28.

حوّاء من الضلع فإنّه أيضاً يرجّح أن يكون خلقها شبيهاً بخلق آدم. أمّا الملاحظة الثانية في نصّ النجّار فتتمثّل في تفطّنه إلى أنّ معجزة الخلق من الضلع لا وجود لها في النصّ القرآنيّ، بل هي مثبتة في النصّ التوراتيّ «فَأَوْقَعَ الرَّبُّ الإِلَهُ سُبَاتاً عَلَى آدَمَ فَنَامَ فَأَخذَ وَاحدَةً مِنْ أَضْلَاعِهِ وَمَلأَ مَكَانَهَا لَحْماً وَبَنَى الرَّبُّ الإِلَهُ الضِّلْعَ التِي أَخْرَجَهَا مِنْ آدَمَ امْرَأَةً وَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ فَقَالَ آدَمُ هَذِهِ الآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي هَذِهِ تُدْعَى امْرَأَةً لأَنَّهَا مِن امْرِءٍ أُخِذَتْ»[1].

إنّ معجزة خلق المرأة/ حوّاء من الضلع عبّرت عن رؤية ذكوريّة تحطّ من شأن المرأة وتقرنها بالفساد والعِوج. فقد اختير لها أن تكون من الضلع الأيسر المعوجّ فكان العوج طبيعة فيها فإذا ما رغب الذكر في تقويمها باءت محاولته بالفشل «فكان الاستمتاع بها وهي على عوجٍ»[2]. ونحن نلاحظ أنّ آيات النصّ الأمّ ما كانت ناطقة بهذه الفكرة فآي النصّ تقرّ بالنفس الواحدة. فتحوّلت الآية المعبّرة في الأصل عن الوحدة والتكامل إلى شكل من أشكال التفرقة والإقرار بالدونيّة وعدم المساواة. فكان المتخيّل الإسلاميّ في نسجه لمعجزة خلق المرأة وتأويله «للنفس الواحدة» ناطقاً لا بما أراد النصّ إثباته من الأصل الواحد، وإنّما بما استقرّ في الضمير الجمعيّ من مكانة دونيّة للمرأة فكان أن أضفى شرعيّة دينيّة على رؤيته الذكوريّة فحطّ من شأن المرأة ووجد في خلقها من الضلع ما به يشرّع لمكانتها الوضيعة التي ما كانت لها أصلاً في النصّ. فكانت بهذا «كلمة الله» هي «كلمة الإنسان» بشكل من الأشكال ما دام الإنسان وهو يتعامل مع النصّ إنّما يؤوّله وَفْقَ مقتضى الحال وشروط العمران معبّراً بذلك عن شواغل الجماعة وأفقها الذهنيّ وأهوائها ورغباتها.

إنّ ما يمكن استنتاجه ممّا تقدّم:

أنّ موادّ الخلق قد اختلفت وتنوّعت تنوّع المخلوقات وتعدّدها. وهذه

---

(1) التكوين: 2: 22-25.

(2) السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 97.

الموادّ قد اختلفت من حيث النفاسة والوضاعة. غير أنّها عبّرت كلّها عن أنّ الإنسان ما كان له أن يتصوّر الخلق يتشكّل بلا مادّة، فكان لا بدّ من مادّة بدئيّة هي أصل الخلق عنها يتشكّل أو يفيض فكان الخلق بالجوهر معبّراً عن اقتران شرف المخلوق بنفاسة المادّة، وكان الخلق بالماء محاولة لإيجاد المادّة الأولى فإذا بالماء يتجلّى في معجزات الخلق مادّة قديمة لا أصل لها فكان الماء مادّة قابلة لأن يتشكّل منها الكون كلّما تغيّرت طبيعته فإذا يبس كان أرضاً وإذا سَمَا كان سماءً، ثمّ كان الطين مادّة طيّعة خُلق منها الإنسان فعبّر بذلك المتخيّل عن الرغبة في صنع المادّة وتشكيلها فكان أن أسقط الإنسان عمليّات خلقه وإبداعه على عملية خلق الإله له. ولم يكن اختيار مادّة الخلق خالياً من الدلالة فإذا كان المتخيّل الإسلاميّ صادراً عن رؤية ذكوريّة تحطّ من شأن المرأة فإنّه اختار لها من موادّ الخلق الضلع ومن الضلع اختار لها الأيسر المعوجّ فعبّر بذلك أنّ المادّة المعوجّة علامة تدلّ على اعوجاج المرأة وفسادها. فلم تكن المعجزة أمراً عجيباً وخارقاً يكشف عن قدرة الإله الخالق على إخراج الخلق من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل فحسب، بل هي تعبّر أيضاً بشكل من الأشكال عن شواغل الجماعة ورؤيتها للإنسان والكون.

III. الخلق بالنظر

إذا كان الخلق في ما رأينا سابقاً يتمّ بواسطة الكلمة أو المادّة، فإنّه يتمّ فضلاً عن ذلك بواسطة النظر وحاسّة البصر. والناظر في النصّ التأسيسيّ لا يقف على آيات أو إشارات يتمّ فيها الخلق بواسطة العين، إلّا أنّنا نعثر على جملة من أخبار المعجزات في كتب قصص الأنبياء تجلّى الخلق فيها بالنظر وإن كان حضورها ضئيلاً. فنحن لم نعثر في كتاب **بدء الخلق** ولا في **البداية النهاية** على أمثلة لهذا الصنف من المعجزات، ولكنّنا وجدنا في نصّ الثعلبيّ والنصّ الصوفيّ ما يخوّل لنا البحث في هذه المعجزة حتّى نتبيّن الوظيفة الرمزيّة التي لعبتها العين في هذه الأخبار.

احتفى كتاب **عرائس المجالس** للثعلبيّ بجملة أخبار وقعت فيها معجزة

الخلق بواسطة العين. فقد أورد خبراً يقول فيه «روت الرواة بألفاظ مختلفة ومعان متّفقةٍ أنّ الله تعالى لمّا أراد أن يخلق السماوات والأرض خلق جوهرة خضراء أضعاف طباق السماوات والأرض ثمّ نظر إليها نظر هيبة فصارت ماء ثمّ نظر إلى الماء فغلا وارتفع منه زبد ودخان وبخار وأرعد من خشية الله. فمن ذلك اليوم يرعد إلى يوم القيامة وخلق الله من ذلك الدخان السماء»[1]. ويقدّم الثعلبيّ خبراً ثانياً «ويُرْوَى أنّ أوّل ما خلق الله القلمَ فنظر إليه نظرة هيبة وكان طوله كما بين السماء والأرض فانشقّ نصفين وقال: اكتب، فقال يا ربّ وما أكتبُ؟ قال: اكتب بسم الله الرّحمن الرحيم، ثمّ قال له أَجْرِ بما هو كائن إلى يوم القيامة»[2].

إنّ ما نلاحظه في خصوص سند هذين الخبرين هو عدم الدقّة والحرص على تقديم سلسلة الأسانيد، فإذا الأخبار تُرْوَى في قصص الأنبياء إمّا بتغييب السند وذلك بتقديم عبارة «يُرْوَى» المبنية لمجهول، وإمّا بتقديم صيغة عامّة «روت الرواة» وهي في ظاهرها وإن أفادت الرواية عن جماعة فإنّها في الباطن تشرّع للخبر أكثر من أن تقدّم له سنداً على صحّته أو مصداقيّته. وهذا ما يدلّ على أنّ السند في كتب قصص الأنبياء هو أقرب إلى السند الأدبيّ منه إلى السند في الحديث النبويّ[3]. فإذا كان المحدّث في إيراده للحديث النبويّ يسعى إلى وصل الحديث عبر سلسلة الأسانيد إلى أصله ومصدره فإنّ وظيفة السند في كتب **قصص الأنبياء** هي إيهام المتلقِّي عامّة بصدقيّة الحادثة وهو ما يتماشى والخطاب الشفويّ، ذلك أنّ القاصّ كان يرغب في توجيه خطاب يجلب السامع فيضرب بذلك على أوتاره الحسّاسة فتكون الأخبار متّجهة إلى

---

(1) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 5.

(2) المصدر السابق، ص: 17.

(3) لنتبيّن الفرق بين السند في الحديث النبويّ والسند في الخبر الأدبيّ يمكن الرجوع إلى محمّد القاضي، **الخبر في الأدب العربيّ**، تونس، كلّيّة الآداب، منّوبة، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ط. 1، 1998، ص: 309.

العواطف، مستثيرة الأحاسيس ومستفزّة للمخيّلة حتّى ينشدّ السامع إلى غريبها وعجيبها فينطلق لسانه بالتسبيح.

وإذا كانت الغايةُ شدّ انتباه المسلم لإبراز عظمة الخالق كان البحث عن أعجب معجزات الخلق فإذا بالعين تصبح في هذه الأخبار وسيلة خلق فتتحوّل المادّة بواسطة قوّة العين السحريّة إلى مخلوق، سماءٍ أو قلمٍ يكتب ما قدّره الله لمخلوقاته. وقد اعتمد السارد في هذه الأخبار فعل «نظر» فإذا بالفعل يقيم علاقة بين الحاسّة/ العين والمادّة فيكون الخلق، فيبقى سرّ الخلق غامضاً إذ كيف يمكن للعين باعتبارها عضواً أن تقوم بوظيفة الخلق؟ وكيف تتحوّل المادّة إلى مخلوق بواسطة العين؟ وهل فعل النظر في الخبر يعني إدراك المادّة إدراكاً بصريّاً يتمّ به الخلق أم هو إدراك عقليّ؟ ولَمْ تقتصر الأخبار على ذكر معجزات خلق الأشياء بواسطة العين وإنّما يصبح جميع الأنبياء يخلقون من درّة بيضاء بواسطة قوّة نظر الإله «فقبض قبضة من موضع قبر النبي ﷺ، وهي يومئذ بيضاء نقيّة فعجنت بماء التسنيم ورعرعت حتّى صارت كالدرّة البيضاء ثمّ غمست في أنهار الجنّة كلّها. فلمّا خرجت من الأنهار نظر الحقّ سبحانه وتعالى إلى تلك الدرّة فخلق الله سبحانه وتعالى من كلّ قطرة نبيّاً فكلّ الأنبياء صلوات الله على نبيّنا وعليهم من نوره خُلِقُوا»[1]. إنّ معجزة خلق الأنبياء وإن كانت غايتها تمجيديّة بالأساس، وتحمل توجّهاً أيديولوجيّاً واضحاً، ممجّداً لنبيّ الإسلام ورسالته، معتبراً إيّاه أصل خلق جميع الأنبياء إذ كلّهم قطرات من طينته فإنّها تعكس تصوّراً للخلق تكون فيه للعين قدرة سحريّة على تغيير الأشياء وخلقها. فالعين في هذه الأخبار لم تعد «حاسّة البصر والرؤية، أنثى، تكون للإنسان وغيره من الحيوان [...] يبصر بها الناظر»[2]، وإنّما تتحوّل إلى قوّة خارقة، مالكة لسرّ الخلق والتكوين.

---

(1) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 27-28.

(2) **لسان العرب**، مادّة (ع.ي.ن.).

إنّ العين في معجزات الخلق لا تفهم باعتبارها معطى طبيعيّاً بل تفهم باعتبارها معطًى ثقافيّاً فتصبح محفوفةً بعناصر متخيّلة هي حصيلة رواسب محلّيّة وكونيّة. فالعين ما كان لها أن تلعب هذا الدور الخطير في الخلق لولا الموروث الرمزيّ المنغرس في أعمق أعماق الضمير الجمعيّ الذي خوّل لها أن تكون «عيناً خالقة» فتخرج العين بواسطة هذا المخزون الرمزيّ من اعتبارها حاسّة إلى طاقة قادرة على صنع المعجزات.

ولم تقتصر المدوّنة السنّيّة على إقرار الخلق بالعين، فقد أكّدت المدوّنة الصوفيّة هذا النوع من الخلق. وعثرنا على خبر أورده ابن عربيّ في **الفتوحات المكّيّة** يدلّ على هذه المعجزة: «فخلق الله سبحانه بردة جامدة كالجوهرة في الاستدارة والبياض وأودع فيها بالقوّة ذات الأجسام وذوات الأعراض ثمّ خلق العرش واستوى عليه اسم الرحمن [...] فنظر بعين الجلال إلى تلك الجوهرة فذابت حياة وتحلّلت أجزاؤها فسال الماء»[1]. إنّ التصوّر الصوفيّ للعالَم يقوم على بطلان هذا العالَم المعيش، فهو وهم وزيف، ولا حقيقة مطلقة فيه، بل تتحقّق الحقيقة في الاتّحاد بالواحد الإلهيّ، فالإله هو العين التي تفيض منها المعرفة، فعين الخالق من ثمّة لم تعد عيناً ناظرة، مراقبة للمخلوقات فحسب وإنّما تتحوّل إلى عين منبع تفيض عنه كلّ الموجودات الحقّ. إنّ العين في التصوّر الصوفيّ لم تعد تعني حاسّة الرؤية، بل تتّخذ معنى جديداً ما دام الإله هو العين أي المنبع فهو «عين الحقيقة» التي ينهل منها الصوفيّ بواسطة «عين القلب»[2]. وقد نسجت كتب كرامات الأولياء جملة من الأخبار تلعب فيها العين وظيفة سحريّة. فقد ورد في **جامع كرامات الأولياء** للنبهاني كرامة تنسب إلى الحلّاج «أنّه دخل عليه ابن خفيف فقال له: كيف تجدك؟ فقال: نِعَمُ الله عليّ ظاهرة وباطنة. فقال له أسألك عن ثلاث مسائل؟ فقال: قلْ. فقال له: ما الصبر؟ فقال: أن أنظر إلى هذه

(1) ابن عربيّ، **الفتوحات المكّيّة**، بيروت، دار الفكر، ط. 1، 2002، ص: 116.

(2) Voir: *Dictionnaire des symboles*, art. «Oeil», p. 688.

الأغلال فتفكّك. قال ابن خفيف: فنظر إليها فتفكّكت وانشقّ الحائط وإذا نحن على شاطئ دجلة. فقال لي: هذا من الصبر. فقلت له ما الفقر؟ فنظر إلى الحجارة هناك فصارت ذهباً وفضّة، فقال: هذا من الفقر [...]»[1].

إنّ الخبر يشتغل اشتغالاً كاملاً على «متخيّل العين» وما شحنت به العين من أبعاد رمزيّة جعلتها قادرة متى وظّفت أن تلعب أدواراً عدّة. إنّ كرامة الحلّاج تجعل العضو الجسديّ «العين» يتحوّل نتيجة الطاعات إلى قوّة خارقة فتصبح العين في متخيّل الجماعة قادرة على كسر القيود وتحويل الحجارة إلى ذهب وفضّة. فالحلّاج يظهر في الواقع منكوباً، مغلول الجسد فهو من ثمّة فاقد لقُدرة الجسد على الحراك إلّا أنّه لم يحرم حاسّة البصر، حاسّة الرؤيا والرؤية. وما يؤكّد ذلك استعمال السارد فعل «نظر» فهل النظر في هذه الكرامة رؤية بصريّة أم هي رؤيا البصيرة والمخيّلة تقلب الواقع القيد إلى واقع حلم؟ إنّ العين في الخبر تصبح قوّة تحرّر الصوفيّ من قيد الواقع. فإذا كانت العين/ حاسّة البصر عاجزة عن اختراق أسوار السجن فإنّ «عين القلب» بما تحوكه من حلم ورؤيا تصبح وسيلة تعويض عن أسر الواقع فتنسج واقعاً متحرّراً هو واقع التحرّر من القيد المكبّل.

لكن كيف يفهم متخيّل العين؟ لِمَ كان للعين هذه القدرة السحريّة على الخلق والتأثير في الأشياء؟ وهل هذه الشحنة التّخييليّة ناتجة عن تعدّد الدلالات اللغويّة لكلمة العين أم هي ناجمة عن الرصيد الكونيّ الرمزيّ الثاوي في أعمق أعماق الضمير؟ إنّه بالعودة إلى مادّة (ع.ي.ن.) في **لسان العرب** نتبيّن إفادتها لعديد من المعاني[2] غير أنّنا سنكتفي بمعنيين أساسين:

تدلّ العين على حاسّة البصر والرؤية في معناها الأوّل، أمّا المعنى الثاني للعين فهو «ينبوع الماء الذي ينبع من الأرض ويجري».

وإذا عدنا إلى المعنى الأوّل نتبيّن علاقة العين بفعل النظر والبصر والرؤية

---

(1) النبهاني (يوسف)، **جامع كرامات الأولياء**، ج. 2، ص: 42-43.

(2) **لسان العرب**، مادّة (ع.ي.ن.).

وكذلك الرؤيا. وهذه الأفعال تدلّ في الوقت نفسه على أنّ العين حاسّة إدراك بصريّ من جهة وآلة إدراك عقليّ «عين القلب». فهي تجمع بين إدراك الأشياء إدراكاً حسّيّاً، والنّفاذ إلى عمق الأشياء وجوهرها لمّا يتعلّق الأمر بالإدراك العقليّ. والنصّ القرآنيّ يؤكّد هاتين الدلالتين. فهو يستعمل فعل «ينظرون» للدلالة على إعمال «عين العقل» في تفهّم الأمور، بل إنّنا نلاحظ أنّ الإدراك الحسّيّ يقود إلى الإدراك العقليّ. ففي حديث عمران ابن حصين «قال رسول الله ﷺ: النظر إلى وجه عليّ عبادة، قال ابن الأثير: قيل معناه أنّ عليّاً كرّم الله وجهه كان إذا برز قال الناس: «لا إله إلّا الله ما أشرف هذا الفتى، لا إله إلّا الله ما أشجع هذا الفتى فكانت رؤيته (ع) تحملهم على كلمة التوحيد»[1]. وإذا كانت مقاصد الخبر واضحة والنظرة الأيديولوجيّة فيه بائنة غايتها الرفع من شأن عليّ فإنّ الخبر يعكس العلاقة بين الرؤية الحسّيّة والرؤية العقليّة فإذا بالرؤية البصريّة لعليّ هي التي تحمل الجماعة على الإقرار بالتوحيد.

إنّ هذه الأفعال «رأى» و«نظر» و«أبصر» تدلّ على معنى الإدراك البصريّ سواء أكان ذلك بالعين الباصرة أم كان بعين العقل أم كان بعين القلب وهي بذلك تشترك في أن تكون معانيها دالّة على الرؤية والرؤيا. وهذا الثّراء الدّلاليّ يجعل المتخيّل ينفذ إلى تشكيل متخيّل العين. ومن ثمّة نستنتج أنّ العين قادرة على إدراك كنه الأشياء أو خلق أشياء متخيّلة عبر الرؤيا. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ العين باعتبارها جارحة قادرة على النفاذ إلى حقيقة الأشياء ممّا يخوّل لها أن تلعب دوراً تحويليّاً إن لم يكن في مستوى الواقع، ففي مستوى الحلم والمتخيّل.

أمّا المعنى اللغويّ الثاني للعين فهو منبع الماء، فهي بذلك تصبح مصدر الشيء. ومن ثمّة فإنّ دلالتها اللغويّة تشرّع للتأويل الصوفيّ إذ الله عين تفيض عنها المخلوقات فتكون العين بذلك قادرة على أن تصبح منبع الخلق.

ونحن لا نجد متخيّل العين يشتغل فحسب في نصوص الخلق، فالقول

---

(1) المرجع السابق، مادّة (ن.ظ.ر).

بالعين اعتقاد متغلغل في أعمق أعماق الضمير الإسلاميّ فالإصابة بالعين بحسب ابن خلدون «تأثير من نفس المعيان عندما يستحسن بعينه مدركاً من الذوات أو الأحوال ويفرط في استحسانه، وينشأ عن ذلك الاستحسان حينئذٍ أنّه يروم معه سلب ذلك الشيء عمّن اتّصف به»[1]. ولا يخفى أنّ هذا الاعتقاد يربط ربطاً سحريّاً بين العين وأثرها في الأشياء والمخلوقات. وإن كان ابن خلدون يردّ هذا الأثر إلى «تأثيرات نفسيّة». ولقد تمّ التشريع لهذا الاعتقاد بالحديث النبويّ «قال الإمام أحمد، حدّثني ابن نمير حدّثني ثور يعني ابن يزيد عن مكحول عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: العينُ حقٌّ يحضرها الشيطان وحسدُ ابن آدم»[2].

ونحن نلاحظ ترسّخ هذا الاعتقاد في حياة الناس فإذا مرض أحدهم كان ذلك من تأثير عين حاسدة. وإذا زال الرّزق كان أيضاً إصابة بعين، وإذا مات كان ذلك نتيجة عين شرّيرة قويّة أصابته. فسعى الإنسان ليدفع عن نفسه عين الحاسد فاتّخذ له من العين أيضاً رقية، ومن الخمسة والحوت والقرنين تعاويذ بها يأمن شرّ العين[3]. ولنا أيضاً في التراث الشعريّ العربيّ رواسب متخيّل العين. يقول جرير [البسيط]:

إِنَّ العُيُونَ التِي فِي طَرْفِهَا حَوَرٌ قَتَلْنَنَا ثُمَّ لَمْ يُحْيِينَ قَتْلَانَا

ويقول عنترة [الكامل]:

رَمَتِ الفُؤَادَ مَلِيحَةٌ عَذْرَاءُ بِسِهَامِ لَحْظٍ مَا لَهُنَّ دَوَاءُ

فالعين كانت دائماً أداة قتل تُسلب الحبيب القدرة على الفعل فإذا هو أسير المحبوبة بمجرّد اللحظ.

وللعين في تفسير الأحلام شأن آخر فهي الحقيقة والطريق الصواب فإذا ما

(1) ابن خلدون (عبد الرحمن)، **المقدّمة**، بيروت، دار الجيل، (د. ت.)، ص: 556.

(2) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 68.

(3) انظر: بدران؛ إبراهيم والخمّاش؛ سلوى، **دراسات في العقليّة العربيّة: الخرافة**، بيروت، دار الحقيقة، ط. 3، 1988، ص: 250، 255.

رأى الإنسان عيناً في المنام فإنّما تدلّ على «دِين الرجل وبصيرته التي يبصر بها الهُدَى والضلال»[1].

ويمكن إقامة البرهان على أنّ «متخيّل العين» ضارب في القِدَم عرفته بعض الثقافات إن لم يكن جلّها. فها هي الجنّيّات (Les gorgones) في الأساطير اليونانيّة تحوّل البشر إلى حجارة بواسطة النظر[2]، وها هي «أريشكيغال» (Ereshkigal) إلهة العالم السفليّ والجحيم في أسطورة الخلق البابليّة أوتيت سرّ العين فكانت نظراتها المسلّطة على «أنانا» سالبة للحياة، مفعمة بالموت الأبديّ.

«أريشكيغال المقدّسة كانت مستوية على عرشها.

يحيط بها «الأنوناكي» القضاة السبعة الذين يصدرون الأحكام.

ركّزوا أنظارهم عليها [أنانا] أنظار الموت»[3].

وتقترن العين باعتبارها عضواً وحاسّة الرؤية بالنور فهي وعاء للنور رمز الحقيقة، فالعين كانت رمزاً للمعرفة والتعالي[4]. وهذه الرمزية تظهر في العديد من النصوص والثقافات، فـ«الشامان» (Le chaman) عند «الأسكيمو» يلقّب بـ«ذي العيون» وفي النصوص الفيديّة، فإنّ النيّرَيْن، الشمس والقمر هما عينا الإله «فيشفنارا»[5] (Vaishvanara) ويسمّى «فارونا» (Varuna) بـ«صاحب العيون الألف» لأنّه العليم العارف بكلّ الخفايا. وقد عرفت الثقافة العربيّة الإسلاميّة ربط العين بالمعرفة. فالله هو «البصير» الذي «يشاهد الأشياء كلّها

---

(1) ابن سيرين (محمّد)، **تفسير الأحلام** (منسوب إليه)، بيروت، دار صادر، ط. 1، 2003، ص: 57.

(2) Grimal (Pierre), *La mythologie Grecque et Romaine*, p. 29.

(3) السوّاح (فراس)، **مغامرة العقل الأولى**، ص: 321.

(4) Durand (Gilbert), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, «l'œil ou le regard sont toujours liés à la transcendance», p. 171.

(5) *Dictionnaire des symboles*, art. «Oeil», p. 686.

ظاهرها وخافيها»[1]. أمّا في الميثيولوجيا المصريّة فالعين تعتبر رمزاً مقدّساً نجد حضورها في الكتب الدينيّة ورسومها منقوشة على قبور الفراعنة. فهي ينبوع مادّة سائلة مقدّسة، وهي أيضاً رمز للنور المطهّر[2]. وكان الإله «رَعْ» (Rê) يتمتّع بعين ساهرة على الجميع، وفي كلّ التقاليد المصريّة القديمة كانت العين رمزاً دائماً للشمس ومنبعاً للنور والمعرفة والحقيقة[3].

إنّ اقتران العين بالرؤيا الثاقبة المدركة لجوهر الأشياء وعلاقتها بالتعالي الإلهيّ يخرجها من كونها جارحة من جوارح الإنسان إلى اعتبارها رمزاً يُعبِّر عن المعرفة المطلقة وشكلاً من أشكال الحضور الكلّيّ للإله، فهي الآلة التي بواسطتها يُدرِك الإله العالَم ويسيطر عليه.

إنّ الخلق بالعين في معجزات الخلق الإسلاميّة يندرج ضمن متخيّل كونيّ للعين، إذ العين والنظر يرتبطان رمزيّاً بصورة المعرفة الكلّيّة والتعالي الإلهيّ. وقد عَبَّرت عن هذه الفكرة بعض الثقافات فكانت العين رمز الإله القادر على إدراك أفعال البشر، النافذ إلى جوهر الأشياء وكنهها، لذلك كانت العين كالكلمة تملك قوّة سحريّة خالقة، فكانت مشحونة بطاقة تخييليّة تسمح لها إذا ما وُظِّفَت أن تضفي على معجزات الخلق صبغة سحريّة، سرّيّة ما دام الخلق بالعين يبقى خلقاً غامضاً يمتلك سرّه الإله.

إنّنا نلاحظ انطلاقاً من هذه الأخبار أنّ متخيّل العين متغلغل في بعض الثقافات لارتباط العين بالمعرفة الإلهيّة ممّا جعلها تلعب أدواراً متناقضة في المتخيّل الإسلاميّ فهي وسيلة خلق من جهة، وعين شرّيرة يتعوّذ بها الإنسان من جهة أخرى، فكان لا بدّ من فهم العين لا على أساس كونها معطى طبيعيّاً، بل باعتبارها معطى ثقافيّاً، ومن ثمة فإنّها محفوفة بقدر كبير من عناصر المتخيّل.

---

(1) **لسان العرب**، مادّة: (ب.ص.ر.).

(2) Voir: *Dictionnaire des symboles*, art. «Oeil», p. 686.

(3) Ibid. p. 687.

خاتمة الفصل

لقد سعينا في هذا الفصل إلى دراسة أخبار معجزات الخلق، فقادنا النّظر إلى استنتاج ملاحظتين أساسيّتين:

- إنّ النّصّ القرآنيّ شأنه شأن أيّ نصّ دينيّ يتضمّن في بنيته عناصر متخيّلة كانت قادحاً لإنشاء معجزات الخلق فاستطاع المتخيّل الإسلاميّ أن يملأ المساحات البيض للنّصّ الأمّ بتصوّرات وتمثّلات حاولت الإجابة عن الأسئلة المحرقة المتعلّقة بالخلق. فكان المتخيّل لا شارحاً للنّصّ فحسب وإنّما مكمّلاً له.
- إنّ نصوص معجزات الخلق عبّرت عن تأثّر الثّقافة العربيّة الإسلاميّة بالنّصوص الثّقافيّة للآخر المختلف، فأعربت عن انخراطها ضمن متخيّل كونيّ، فمعجزات الخلق كانت شاهدة على تشابه القصص. فكشفت بذلك عن حضور بنى أنثروبولوجية مشتركة للمتخيّل يصوغها كلّ شعب بحسب تصوّراته الثّقافيّة والاجتماعيّة والدّينيّة.

الفصل الثّاني:

معجزات الولادة

مقدّمة الفصل

تُعتبر لحظة ولادة النّبيّ لحظةً تأسيسيّةً أحاطها المتخيّل الإسلاميّ بهالة أسطوريّة، فارتبطت بجملة من الخوارق والمعجزات. لذلك خصّصنا هذا الفصل لدراسة معجزات الولادة. فنظرنا أوّلاً في طقوس الولادة المقدّسة، وسعينا انطلاقاً من سيرة إبراهيم وموسى إلى البحث في العناصر الثّابتة والمتحوّلة لاستخلاص نموذج ينسج القاصّ على منواله سيرة النّبيّ. ثمّ حرصنا انطلاقاً من سيرة إسحاق ومريم على تتبّع معجزة ولادة العاقر لاستخلاص الوظائف والدّلالات. وتطرّقنا أخيراً إلى معجزة ولادة العذراء محاولين الوقوف على العناصر المشتركة والمختلفة بين التّصوّرات المسيحيّة والتّصوّرات الإسلاميّة.

فكيف تمثّل المتخيّل الإسلاميّ حدث ولادة النّبيّ؟

وما هي آليّات اشتغال المتخيّل في إنشائه سيرة أنبيائه؟

I. من طقوس الولادة المقدّسة

احتفت مدوّنة **قصص الأنبياء** بمعجزات الولادة. فما من نبيّ إلّا وخصّته

بمعجزة تتعلّق بولادته، فأحاطت حياتهم من لحظة الولادة بهالة أسطوريّة. وذلك راجع إلى «أنّ ولادة النبيّ تمثّل في جوهرها تجديداً دوريّاً للعالَم»[1]. لذلك سعينا في هذا الجزء من العمل إلى دراسة بعض النصوص الدالّة على الولادة المقدّسة للنبيّ في المتخيّل الإسلاميّ محاولين تبيّن دلالات هذه الأخبار ووظائفها.

1. قابيل وهابيل: الولادة في الجنّة والولادة في الأرض

تعدّ قصّة قابيل وهابيل من المشترك التوحيديّ، وهي قصّة تنطوي على دلالات مختلفة[2]، غير أنّنا في عملنا سنركّز على خبر ولادة قابيل وهابيل لتبيّن دلالات طقوس الولادة المقدّسة في القصّة. فقد ذكر الثعلبيّ خبراً أبرز فيه اختلافاً بين ولادة الأخوين قائلاً: «وقال محمّد بن إسحاق عن بعض أهل العلم بالكتاب إنّ آدم كان يغشى حوّاء في الجنّة قبل أن تهبط إلى الأرض فحملت له بقابيل وتوأمته، فلم تجد عليهما وحماً ولا نصباً ولا طلقاً حين ولدتهما، ولم تر معهما دماً لطهارة النيّة، فلمّا هبطا إلى الأرض واطمأنّا بها تغشّاها فحملت بهابيل وتوأمته «لبودا» فوجدت فيهما الوحم والنصب والطلق والدم»[3].

إنّ هذا الخبر يعكس تصوّرين للولادة، ولادة أولى تمّت في فضاء الجنّة، وولادة ثانية تمّت في فضاء الأرض. فالمعجزة تعود بنا إلى زمن البدايات،

(1) الجزّار (منصف)، **المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول**، بحث لنيل شهادة دكتوراه الدولة، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشّرفي، مرقونة بكلّيّة الآداب بمنّوبة، جانفي، 2003، ج. 1، ص: 75.

(2) لقصّة قابيل وهابيل دلالات عديدة: فهي تعتبر نموذجاً أصليّاً لصراع الأخوة الأعداء، وهي أيضاً تمثّل الصراع بين أهل الزرع وأهل الضرع، وتعبّر كذلك عن مفهوم القربان يتجلّى في هابيل، غير أنّنا في هذا العمل سنهتمّ بدلالة الأخبار المتعلّقة بالولادة فحسب لتبيّن وظائف هذه الأخبار ودلالاتها.

(3) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 45.

زمن الولد البكر لآدم. ولذلك فإنّ خبر المعجزة جاء في سنده مقطوعاً رواه ابن إسحاق عن جماعة من أهل العلم. فالسند بذلك استحال هنا سُنّة في الكتابة أكثر من كونه وسيلة لإقناع المتقبِّل بصحّة الخبر أو بصدقيّة مصدره. ومن ثمّة فإنّ رجوع القاصّ إلى السلف يروِي عنهم الأخبار هو دليل على بحث المتأخّر «كلّما تقدّم به الزمن عن مرجع يكون ماضياً موغلاً أكثر ما يمكن في بعيد الزمن»[1] يَسْتَمِدّ منه مشروعيّته. وتبدو الصورة التي يقدّمها القاصّ معكوسة، فإذا أوهم بأنّه يحدّث عن السلف فإنّه في الأصل ينشئ الخبر، ثمّ يشرّع له بإرجاعه إلى ثقة أو راوٍ معلوم فيستحيل الإسناد في كتب **قصص الأنبياء** وسيلة فنّيّة ليست غايتها صدقيّة الأحداث، بل الإيهام بصدق الحدث.

إنّ الخبر وهو يعود بالمتقبّل إلى زمن البدء يقيم تماثلاً فاصلاً يعبّر عن تغيّر في الوضعيّة. فحوّاء في الجنّة كانت تأكل رغداً وتعيش من دون ألم فكانت الولادة المقدّسة ولادة بكر آدم قابيل بلا ألم ولا نصب. أمّا حين تغيّر الفضاء، فنزلت الأرض وانتقلت من المكان المقدّس إلى المكان الدّنيويّ كانت الولادة العسيرة. اختلفت الولادة باختلاف المكان فكانت الولادة في الجنّة ولادة شريفة مقدّسة لأنّ المولود كان بكر آدم ولأنّ المولود كان قريباً من عالَم الآلهة لذلك تباهى قابيل قائلاً: «أنا أحقّ بها ونحن من أولاد الجنّة»[2]. كانت الجنّة الحلم الذي انقضى فكان كلّ شيء في الجنّة يدلّ على الطهر ويُذكّر بالنعيم والراحة. فكانت الولادة من دون عناء حُلماً جميلاً دغدغ حوّاء الأنثى. ففي الجنّة يكون الحمل والولادة يسيرين، ولدت حوّاء قابيل فما وجدت عناءً وخُلقت حواء من آدم فما وجد تعباً. كانت الولادة متعة في المكان المقدّس فإذا بها تستحيل في الأرض نصباً وطلقاً. فإذا كانت الجنّة قرينة النعيم، كانت الأرض صنو التعب. أَوَلَمْ يَشْتَكِ آدم لمّا

---

(1) السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 23.

(2) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 45.

علّمه جبريل إعداد الطعام فقال: «ما هذا التعب والنصب؟»[1].

وإذا اقترنت الأرض بالتعب كانت الولادة رديفة البلاء، فحوّاء لمّا نزلت الأرض ابتليت وبناتها «بالحيض [...] وثقل الحمل [...] والطلق وألم الوضع»[2]. وإذا كان الأمر كذلك أفلا تكون ولادة قابيل تعبيراً عن حلم الإنسان إيتاء الحرث والنسل من دون تعب؟ ثمّ أليست ولادة هابيل تعكس واقع الإنسان المأسويّ فلا يكون الحرث والنسل إلّا في كنف الجهد والنصب؟ فكانت بذلك الولادة الأولى حُلْماً يدغدغ الإنسان بحياة ملؤها الراحة والرفاه في حين كانت الولادة الثانية تعبيراً عن أنّ حياة الإنسان لا تستقيم إلّا في ظلّ الجهد والعمل. فلا تقوم الحضارة ولا يؤمّن الإنسان بقاءه في الأرض إلّا بعسر الولادة وخوض مغامرة الخلق العسيرة.

2. ولادة الإخوة الأعداء

إذا كان محور (Thème) الإخوة الأعداء محوراً أسطوريّاً أصليّاً بحسب «روينيه جيرار» (René Girard) الذي بحث فيه ليبرز مفهوم القربان[3] (Le sacrifice) فإنّنا لن نذهب في عملنا هذا إلى ما ذهب إليه «جيرار» بقدر ما سنركّز على دلالة أخبار معجزة ولادة الإخوة الأعداء المتمثّلة خاصّة في ولادة يعقوب والعيص. فقد وردت قصّة ولادتهما في كتاب **عرائس المجالس**: «وأمّا حديث إسحاق (ع) فإنّه نكح رفقا بنت بتويل فولدت له عيصاً ويعقوب بعد ما مضى من عمره ستّون سنة ولها قصّة عجيبة على ما ذكر السدّيّ. قال حملت رفقا في بطن واحد بغلامين فلمّا أرادت أن تضع اقتتل الغلامان في بطنها فأراد يعقوب أن يخرج قبل عيص فقال عيص والله لئن خرجت قبلي

---

(1) المصدر السابق، ص: 40.

(2) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 34.

(3) Girard (René), *La violence et le sacré*, éd. Grasset, Collection Pluriel, 1980, p. 95.

لأعترضنّ في بطن أمّي فأقتلها فتأخّر يعقوب وخرج عيص قبله فسمّي عيصاً لأنّه عصى فخرج يعقوب وسمّي الأخير يعقوب لأنّه خرج آخذاً بعقب عيص»[1].

إنّ الثعلبيّ يُشير قبل بداية رواية الخبر إلى أنّه يروي «قصّة عجيبة» فإذا كانت القصّة عنده رديف التاريخ[2] بمعنى أنّ قصّة الولادة تمثّل حقيقة تاريخيّة فإنّ القصّة عندنا هي الخبر (Le récit) أي جملة الأحداث التي تتضمّنها الحكاية فتكون أحداثها على علاقة بالنصّ، أي ما ينقله لنا النصّ من أحداث في بنية سرديّة. وبذلك فإنّ مصداقيّة القصّة لا تكون عندنا مبنيّة على مطابقتها التاريخيّة، بل تكون مصداقيّتها مبنيّة على صدقها النصّيّ. فإقرار السارد بعجائبيّة القصّة يفسح لنا المجال لإقرار أدبيّة النصّ. ومن ثمّة فإنّ صدق الخبر لم يعد متأتّياً من مدى مطابقته للواقع والتاريخ بل هو متأتٍّ من صدقه الفنّيّ. فالمعجزة في الخبر إن هي إلّا حديث معجزة. فتستحيل المعجزة تشكّلاً نصّياً يعبّر عن أحداث سرديّة لا وجود لها إلّا داخل الفضاء النصّيّ.

إنّ نصّ المعجزة يعكس رغبة في تقديس أبطاله وأسطرة لحظة ولادتهم حملت «رفقا» بتوأم كما تحمل النساء في مشارق الأرض ومغاربها بالتوائم، غير أنّ هذين التوأمين مختلفان، فهما ابنا نبيّ. فكلّ منهما يرغب في حيازة السبق. فالسبق في الولادة يعني حيازة مرتبة الطفل البكر، وبذلك حيازة بركة الأب إسحاق. إنّ عجيب القصّة يبرز من خلال رؤية السارد. فهو قد أضفى على الولادة مسحة عجائبيّة من خلال نقل ما حصل في رحم الأمّ من حوار لحظة الولادة. كلّ شيء في القصّة من تدبير السارد فهو سارد عليم يعلم ما

---

(1) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 103.

(2) إنّ القدامى لا يميّزون اصطلاحيّاً ودلاليّاً بين القصّة والتاريخ. ف «القصّة تاريخ بمثل ما أنّ التاريخ قصّة». انظر في هذا الصدد: ابن رمضان (فرج)، «**محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربيّ القديم**»، ص: 256.

في الأرحام فينقل الحوار بين يعقوب والعيص وهو من ثمّة يخرج القصّة من الحدث المألوف إلى الحدث المعجز.

إنّ الثغرة في الخبر تكمن في ساردها. فالسارد حوّل القصّة برؤيته العليمة من قصّة ولادة عاديّة إلى معجزة، وبذلك فضحت رؤية السارد أدبيّة المعجزة. إنّ رواية السارد تنأى بالخبز عن التاريخ لتدرجه ضمن الأدب، فتتحوّل الأحداث العاديّة إلى أحداث متخيّلة غايتها إمتاع المتقبِّل والسامع. فكان الإمتاع هو غاية القاصّ خاصّة وأنّ القصّة غابت عن النصّ القرآنيّ، فانتفت الرقابة وأمكن للقاصّ أن ينهل من النصّ التوراتيّ ويعكس دلالاته. فقد ورد الخبر في **العهد القديم**: «وَصَلَّى إِسْحَاقُ إِلَى الرَّبِّ لأَجْلِ امْرَأَتِهِ لأَنَّهَا كَانَتْ عَاقِراً فَاسْتَجَابَ لَهُ الرَّبُّ فَحَبِلَتْ رِفْقَةُ امْرَأَتُهُ وَتَزاحَمَ الوَلَدَانِ فِي بَطْنِهَا، فَقَالَتْ إِنْ كَانَ هَكَذَا فَلِمَاذَا أَنَا فَمَضَتْ لِتَسْأَلَ الرَّبَّ فَقَالَ لَهَا الرَّبُّ فِي بَطْنِكِ أُمَّتَانِ وَمِنْ أَحْشَائِكِ يَفْتَرِقُ شَعْبَانِ. شَعْبٌ يَقْوَى على شَعْبٍ وكبيرٌ يُسْتَعْبَدُ لصغيرٍ. فلمَّا كَمُلَتْ أيّامُهَا لِتَلِدَ إذَا في بَطْنِهَا تَوْأَمَانِ فَخَرَجَ الأوّلُ أحمَرَ. كُلُّهُ كَفَرْوَةِ شَعْرٍ فَدَعَوْا اسْمَهُ عِيسُو وَبَعْدَ ذَلِكَ خَرَجَ أَخُوهُ وَيَدُهُ قَابِضَةٌ بِعَقَبِ عِيسُو فدُعِي اسْمُهُ يَعْقُوبَ»[1]، فبانت دلالة القصّة فإذا نصّ الخبر لا يدلّ على ولادة يعقوب والعيص فحسب وإنّما يدلّ على أنّ ولادة التوأم هي ولادة لشعبين، وأمّتين متنازعتين. فإذا كان الأمر كذلك حصل النزاع لحظة الولادة، كلّ واحدٍ منهما يريد السيطرة على الثاني منذ البداية، فالفوز بالسبق هو فوزٌ لا فقط بالطفل البكر وإنّما هو فوزٌ بالسيادة والهيمنة على الآخر. وفضلاً عن ذلك يمكن أن نؤكّد أنّ قصّة الولادة كانت ضرباً من «الأسطورة التفسيريّة» لأسماء الولدين. فهي بذلك تضع تفسيراً للتسمية فإذا اسم العيص يقترن بعصيانه في بطن أمه، وإذا بيعقوب يسمّى كذلك لإمساكه بعقب أخيه لحظة الولادة. إنّ لحظة الولادة كانت كذلك لحظة مهمّة في تحديد أسماء الشخصيّات. إنّنا نقف

(1) التكوين: 25: 22-27.

من خلال نصوص معجزة ولادة الإخوة الأعداء على آليّة من آليّات اشتغال المتخيّل، وتكمن هذه الآليّة في الاقتراض من النصّ الثقافيّ للآخر المختلف[1]. فإذا غابت القصّة في النصّ التأسيسيّ فإنّ المتخيّل يقترض ويتحاور مع نصوص الآخر لينشئ معجزته. غير أنّ مخيّلة القاصّ وهي تتفاعل مع النصوص الثقافيّة أخذت تفعل فعلها فتتصرّف في معطيات النصّ المكتوب فتعدّل منه أو تضيف إليه ما به تخدم دلالات القصّة[2]. فتتشكّل القصّة تشكّلاً مخصوصاً يجعلها مستجيبة لأفق انتظار المتقبِّل، ومنسجمة مع حاجياته الثقافيّة والاجتماعيّة والنفسيّة.

3. النموذج المتكرّر: ولادة إبراهيم وموسى

لاحظنا في المدوّنة القصصيّة تشابهاً كلّيّاً بين معجزة ولادة إبراهيم وولادة موسى. لذلك سعينا إلى المقارنة بين هاتين السيرتَيْن لتبيّن أوجه الشّبه والاختلاف بينهما. غير أنّ ما يجب تأكيده أنّ النصّ التأسيسيّ قد غاب فيه الحديث عن عنصر ولادة إبراهيم. فقد ركّز النصّ الأمّ على ثلاثة أسس في سيرة إبراهيم تتمثّل في المسار العقديّ والمسار الأسريّ والمسار الجغرافيّ[3]. وقد انتهى العبدولي إلى هذه النتيجة بعد النظر في تصوّر إبراهيم في النصّ القرآنيّ. وإذا كان الأمر كذلك في تصوّر إبراهيم في النصّ الأمّ فإنّنا نلاحظ اختلافاً نسبيّاً في ولادة موسى. فقد

---

(1) إنّ اكتمال التصوّر (La représentation) يدفع إلى الاقتراض من نصوص من خارج الثقافة، انظر تأكيداً لهذا: العبدولي (تهامي)، **النبيّ إبراهيم في الثقافة العربيّة الإسلاميّة**، دار المدى للثقافة والنشر، ط. 1، 2001 حيث يقول: «فكلّ عناصر الثقافة قابلة للاستعارة والاقتراض والانتقال من ثقافة إلى أخرى»، ص: 37.

(2) انظر تدعيماً لهذه الفكرة: ابن رمضان (فرج)، **محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربيّ القديم**، ص: 262.

(3) انظر: العبدولي (تهامي)، **النبيّ إبراهيم في الثقافة العربيّة الإسلاميّة**، ص: 108، 112، 114.

وردت قصّة ولادته في أكثر من موضع في النصّ التأسيسيّ[1] ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[2]. ورغم ما ذُكر في النصّ في شأن سيرة موسى فإنّه لم يتجاوز الإخبار عن خوف أمّ وإلقاء ولدها في اليمّ امتثالاً لأوامر إلهيّة. فتبقى عدّة أسئلة يثيرها النصّ إذ لِمَ الخوف من الاحتفاظ بالولد؟ هل هو ناجم عن الخوف من آل فرعون يذبحون الأبناء؟ ولِمَ قَتْلُ الذكور؟ هل هو ناجم عن تقليد فرعونيّ أم هو الخوف من الولد يقلب العرش ويغيّر دين المملكة؟

إنّ غموض النصّ القرآنيّ وسكوته عن دلالة الأحداث جعل النصّ مليئاً بالثغرات التي تحتاج إلى إجابة السائل، لذلك أكمل النصّ القصصيّ هذه الثغرات عبر إنتاج نصوص توضّح وتكمل دلالة ولادة موسى. وإذا كان اهتمام النصّ متفاوتاً في ما يخصّ ولادة إبراهيم وموسى فإنّ المدوّنة القصصيّة اهتمّت بالسيرتين فعقدت تشابهاً بينهما.

* زمن الولادة

رغم أنّ النصّ القرآنيّ لم يذكر زمن ولادة إبراهيم فإنّنا نعثر على أخبار حدث ولادته. يقول الثعلبيّ: «وقال عامّة السلف من أهل العلم وُلد إبراهيم عليه السلام في زمن نمروذ بن كنعان، كان بين الطوفان وبين مولد إبراهيم عليه السلام ألف ومائتان وثلاثٍ وستّون سنة، وذلك بعد أن خلق آدم عليه السلام بثلاثة آلافٍ وسبع وثلاثين سنة ونمروذ الذي ولد في ملكه إبراهيم هو نمروذ بن كنعان بن سنحاريب بن كورش بن حامٍ بن نوحٍ [...] وكان نمروذ أوّل من وضع على رأسه التاج وتجبّر في الأرض ودعا الناس إلى عبادته وكان له كهّان ومنجّمون»[3]. أمّا في خصوص زمن ولادة موسى فقد تمّت حسب ما

---

(1) طه: 38-40 و**القصص**: 7-9.

(2) القصص: 7.

(3) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 74.

أورده الثعلبيّ زمن فرعون «وقام بالملك بعده أخوه العبّاس ابن الوليد بن مصعب بن الريّان بن إراشة بن ثروان بن عمرو بن فاران بن عملاق بن لاوذ بن سام بن نوح عليه السلام وكان أغنى من قابوس وأكبر وأفجر، وامتدّت أيّام ملكه، وأقام بنو إسرائيل بعد وفاة يوسف عليه السلام وقد انتشروا وكثروا وهم تحت العمالقة وهم على بقايا من دينهم ممّا كان يوسف ويعقوب وإسحاق وإبراهيم شرعوا فيه من الإسلام متمسّكون به حتّى كان فرعون موسى الذي بعثه الله إليه وقد ذكرنا اسمه ونسبه ولم يكن فيهم فرعون أعتى على الله ولا أعظم قولاً ولا أقسى قلباً ولا أطول عمراً في ملكه ولا أسوأ ملكاً لبني إسرائيل منه»[1].

إنّ ما يمكن أن نستخلصه من خلال هذين الخبرين:

- حرص المتخيّل الإسلاميّ على تحديد الإطار الزمنيّ للولادتين، فولادة إبراهيم تَمّ تحديد زمنها العامّ في حكم نمروذ وإن كان النصّ الأمّ لم يُشِرْ إلى ذلك البتّة ثمّ يحاول المتخيّل أن يزيد هذه الزمنيّة تدقيقاً فيجعلها بعد الطوفان وبعد آدم بـ«ثلاثة آلاف وسبع وثلاثين سنة». كما أنّ ولادة موسى تمّ تحديدها في زمن أعتى الفراعنة «أبي العبّاس بن الوليد بن مصعب» وذلك بعد فترة نبوّة يوسف. إنّ المتخيّل وهو يضع تحديداً دقيقاً لزمن الولادتَيْن يحاول أن يجعل للأحداث تاريخيّة، وهو بذلك يسعى إلى شدّ حدث الولادة شدّاً إلى التاريخ. فإذا بالتحديد الزمنيّ لحدث الولادة يؤمّن صدق الأحداث بل يرسّخها في الزمن، ومن ثمّة يُطَمْئِن القارئ والسامع إلى صحّة الأحداث ما دامت التواريخ موجودة والأحداث مقيّدة تقييداً ثابتاً ودقيقاً في سجلّات التاريخ.
- إنّ الولادتَيْن تشتركان في كونهما تمّتَا في زمن الظلم، يعبّر عنه في الولادة الأولى بزمن نمروذ وفي الولادة الثانية بزمن فرعون. وإذا كانت التسمية تختلف فإنّ النمروذ وفرعون هما الشرّ عينه. فإذا بالأوّل «أوّل

---

(1) المصدر السابق، ص: 169.

من وضع على رأسه التاج وتجبّر في الأرض ودعا الناس إلى عبادته». أمّا الثاني فلم يكن في الدنيا «أعتى على الله ولا أعظم قولاً ولا أقسى قلباً ولا أطول عمراً في ملكه ولا أسوأ ملكاً على بني إسرائيل منه». فإذا بهما اسمان لمسمّى واحدٍ، كلّ منهم تجبّر في الأرض وطغى فعبّرا بذلك عن حلول مملكة الشيطان.

إنّ القاصّ في الخبر يتحوّل إلى نسّابة فيدقّق في التسمية ليعود بها إلى الجدّ الأوّل نوحٍ وهو بذلك يرسّخ التسمية المتخيّلة في أرض الواقع. فتنتفي العموميّة من التسمية ليصبح لفرعون والنمروذ أسماء بها يُعْرَفان وكُنى بها يُنْعَتَانِ والسارد وهو يدقّق في التسمية إنّما هو يوهم بصدق وجودهما التاريخيّ. غير أنّ الباحث وهو يتأمّل في التسمية يكشف أنّ هذا التدقيق يفضح نيّة القاصّ، ولعلّ الدليل على ذلك اسم فرعون فهو «أبو العبّاس بن الوليد» اسمان من أسماء العرب، أليس في تسمية فرعون بالعبّاس تذكير بفرعون العائلة العبّاسيّة أبي العبّاس السفّاح، وكذلك الوليد أليس الوليد أيضاً تذكيراً بقائد معارضة المشركين الوليد بن المغيرة[1]؟ إنّ تسمية فرعون بالعبّاس أو بالوليد ترسيخ للاسم في الفضاء العربيّ فيجعل القاصّ التسمية مألوفة للسامع قريبة من عالمه.

إنّ التسمية وإن لم تكن بريئة في الخبر فإنّها تعكس رغبة في توضيح كلمة فرعون. والمتخيّل من ثمّة يلجأ إلى واقع العرب يصوغ منه تسمية فيختار من الأسماء ما ترسّخ في الذاكرة فأفاد المعاندة والظلم. وبذلك يمكن أن نخلص إلى أنّ نمرود وفرعون إنّما يمثّلان في الخبر رمزاً للظلم والطغيان

---

(1) ورد في **كتاب الموضوعات** هذا الحديث: «وُلِد لأخي أمّ سلمة زوج النبيّ ﷺ غلامٌ سمّوه بالوليد فقال النبيّ ﷺ سمّيتموه باسم فراعنتكم ليكوننّ في هذه الأمّة رجل يقال له الوليد لهو شرّ على هذه الأمّة من فرعون لقومه»، انظر: ابن الجوزيّ (أبو الفرج)، **كتاب الموضوعات**، المكتبة السلفيّة بالمدينة المنوّرة، تحقيق: عبد الرحمن محمّد عثمان، ط. 1، 1966، ج. 1، ص: 158.

ويدلّان على فساد الزمن يحل فيه إبليس آمراً ناهياً فكان لا بدّ من تغيّر الأمور بتدخُّل الإله، إذ لا شيء مستقراً في عالم القصّة: فساد ثمّ عودة إلى النظام ثمّ فساد آخر يحلّ بعده زمن النظام حلقة لا آخر لها في دنيا القصّة.

*** الرؤيا**

تُعتبر الرؤيا من الآليّات المتواترة في إنتاج المتخيّل الإنسانيّ فنحن نجد حضورها في كلّ الثقافات[1]. وهي «تقوم على تلاحق الصور التي لا تحتاج إلى تسلسل أو منطق يربط بين أجزائها وهي متحرّرة من حدود العقل»[2]. وللرّؤيا حضور مكثّف في نصوص المتخيّل الإسلاميّ، ذلك أنّ هذه النصوص تجد شرعيّتها باستنادها إلى النصّ المعرفيّ الأمّ حيث وردت فيه رؤيا إبراهيم[3] ورؤيا يوسف[4]. وتمّ التشريع للرؤيا بربطها بالوحي «الرؤيا جزء من ستّة وأربعين جزءاً من النبوّة»[5]. وتُعَدّ «الرؤيا الصالحة بُشرى من الله عزّ وجلّ»[6]. ويميّز ابن سيرين على سبيل المثال بين الرؤيا والحلم استناداً إلى حديث الرسول: «الرؤيا من الله والحلم من الشيطان»[7].

وإذا كانت الرؤيا جزءاً من الوحي وهي صادرة عن الله فكيف يمكن أن

---

(1) من الضروريّ تخصيص بحث حول الرؤيا في المتخيّل الإسلاميّ وتبيّن العلاقة بينها وبين نصوص الرؤيا في المتخيّل الإنسانيّ لتبيّن دلالتها ووظائفها في الثقافة.
انظر بحث «لو غوف» حول الرؤيا والأحلام في الثقافة المسيحيّة:
Le Goff (Jacques), «L'imaginaire médiéval», in: *Un autre Moyen Âge*, éd. Gallimard, 1999, chap. «Le christianisme et les rêves», pp. 689-734.

(2) الجزّار (منصف)، **المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول**، ج. 2، ص: 546.

(3) ﴿يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾، **الصافات**: 102.

(4) ﴿يَا أَبتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾، **يوسف**: 4.

(5) ابن سيرين (محمّد)، **تفسير الأحلام**، ص: 5.

(6) ابن سيرين (محمّد)، **تفسير الأحلام**، ص: 5.

(7) المرجع السابق، ص: 11.

نجد رؤى تنبّؤيّة تُسند إلى طواغيت الكفر والعصيان؟ أليس هذا تناقضاً بين التنظير والمنجز من النصوص في المدوّنة الإسلاميّة؟ وما دلالة رؤيا النمروذ وفرعون في ما يتعلّق بولادة كلّ من إبراهيم وموسى؟

انطلق التبشير بولادة كلّ من إبراهيم وموسى من رؤيا رآها النمروذ أو فرعون، فذكر الثعلبيّ نقلاً عن السدّيّ هذا الخبر قائلاً: «وقال السدّيّ: رأى نمروذ في منامه كأنّ كوكباً طلع فذهب بضوء الشمس والقمر حتّى لم يبق لهما ضوء ففزع من ذلك فزعاً شديداً، ودعا السحرة والكهنة والقافة وهم الذين يخبطون في الأرض وسألهم عن ذلك فقالوا هو مولود يولد في ناحيتك هذه السنة يكون هلاكك وهلاك أهل بيتك على يديه»[1]. أمّا في ما يخصّ رؤيا فرعون فقد أورد ابن كثير والثعلبيّ الخبر نفسه «وذكر السدّيّ عن أبي صالح وأبي مالك عن ابن عبّاس وعن مُرَّةَ وعن ابن مسعود وعن أناس من الصحابة أنّ فرعون رأى في منامه كأنّ ناراً قد أقبلت من نحو بيت المقدس فأحرقت دور مصر وجميع القبط ولم تضرّ بني إسرائيل فلمّا استيقظ هاله ذلك فجمع الكهنة والحزأة والسحرة وسألهم عن ذلك فقالوا هذا غلام يولد من هؤلاء يكون سبب هلاك أهل مصر على يديه، فلهذا أمر بقتل الغلمان وترك النسوان»[2].

إنّ التنبّؤ بالنبيّ تمّ عبر الرؤيا[3]، فهي من خلال الأخبار تصبح لها وظيفة استشرافيّة فكأنّما الرؤيا تنشأ وقد اكتملت الأحداث فهي وإن أوهمت بأنّها استشرافيّة فهي في الحقيقة لاحقة لا سابقة. إنّ الرؤيا في هذه الأخبار تُنْبِئُ بزوال عهد قديم ساد فيه الظلم والكفر ليحلّ محلّه عهد جديد تتأسّس فيه منظومة

(1) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 74.

(2) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 263.

(3) تمثّل الرؤيا عنصراً مشتركاً بين الولادتين. ولكن إذا كان الثعلبيّ والكسائيّ وابن كثير قد اتّفقوا على خبر الرؤيا في ولادة موسى فإنّنا نجد بعض الاختلاف بينهم في قصّة ولادة إبراهيم. فالثعلبيّ يورد رؤيا نمروذ في حين أنّ حدث الإنباء كان عبر طلوع نجم إبراهيم عند ابن كثير. انظر: **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 195.

جديدة أساسها التوحيد والإيمان بالله. وما صورة الكوكب يطلع حاجباً ضوءَ الشمس والقمر أو النار تلتهم البيوت ما عدا بيوت بني إسرائيل إلّا تأكيد لذلك.

إنّ صورة ذهاب نور الشمس والقمر في رؤيا نمروذ تعكس زوال صور قديمة للتعبّد، صورة عبادة الظواهر الطبيعيّة، أَلَمْ تقترنْ تجربة بحث إبراهيم عن الحقيقة بالشمس والقمر؟ إنّ نصّ الرؤيا من ثمّة يحتوي نصَّ تجربةِ إبراهيم فهو بذلك يوظّفه توظيفاً مختلفاً ليصبح له دلالة مختلفة في نصّ معجزة الولادة. أمّا النار في رؤيا فرعون فهي واضحة الدلالة. إنّها رمز التطهير والطوفان يمحق الظلم والكفر. وإذا تركت النار بيوت بني إسرائيل فإنّما هذا دليل على أنّ مصدر النجاة والخلاص سيكون واحداً منهم. إنّ النار تصبح في الخبر وجهاً من وجوه الإله، أَلَمْ يَتَجَلَّ الإله ناراً لموسى؟

إنّ الرؤيا في القصّة تخدم غرضاً أساسيّاً متمثّلاً في الصراع بين قديم فاسدٍ وجديد يريد أن يؤسّس لنفسه منظومة جديدة تقطع مع القديم وتنفيه. فالرؤيا بذلك تصبح فنّيّة قصصيّة يتوسّل بها القاصّ ليؤسّس خطاباً قصصيّاً يوهم بالاستشراف فترسم بذلك حدّاً فاصلاً بين زمنَيْن، زمن الفساد والكفر والتألّه، وزمنٍ يحل فيه الإيمان والإقرار بألوهيّة إله حقّ. ولا تقتصر ولادة إبراهيم وموسى على الرؤيا فولادة محمّد كذلك اقترنت برؤيا الموبذان[1]. فالرؤيا تصبح من ثمّة بنية سرديّة قارّة في المنوال الثقافيّ لولادة الأبطال أو الأنبياء فهي تبشير بالولادة وانتظار لحدث التغيير.

* الحظر (Interdiction)

يعتبر الحظر وظيفة سرديّة قارّة في القصص[2] نجدها تتردّد في جلّ القصص تقريباً، فحضر في منع الإله آدم الأكل من الشجرة، وحضر في

(1) انظر أخبار الموبذان وتحليلاتها في: الجزّار (منصف)، **المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول**، ص: 179.

(2) الحظر (Interdiction) هي الوظيفة الثانية في نموذج «بروب»، انظر:
Propp (Vladimir), *Morphologie du conte*, éd. Seuil, 1965, et 1970, p. 37.

القصص الشعبيّ وكذلك قصص الأطفال ونحن نجد وظيفة الحظر متجلّية في قصّة ولادة إبراهيم وموسى. فبعد تفسير الرؤيا تحضر وظيفة الحظر «فأمر نمروذ بذبح كلّ غلام يولد في تلك الناحية تلك السنة وأمر بعزل الرجال عن النساء وجعل على كلّ عشرةٍ رجلاً رقيباً، فإذا حاضت المرأة خلّى بينه وبينها إذا أمن المواقعة فإذا طهرت عزل الرجل عنها»[1]. وكذلك فعل فرعون موسى «فأمر فرعون بقتل كلّ غلام يولد في بني إسرائيل فجمع القوابل من النساء من أهل مملكته وقال لهنّ لا يسقط على أيديكم غلام من بني إسرائيل إلّا قتلتنّه ولا جارية إلّا تركتنّها ووكّل بهنّ وكلاء فكنّ يفعلن ذلك»[2]. إنّه لا تقوم القصّة ولا تتطوّر إلّا بواسطة الحظر، كما لا يقوم البطل ولا ينشأ إلّا في ظلّ الحظر: إبراهيم كان كذلك وموسى أيضاً، يحيى ما كان ليكون لو لم يمنع زكريّا نفسه من الكلام وكذلك كان أوديب ابناً ناتجاً في ظلّ الحظر[3].

إنّ القصّة وهي تقيم الحظر، فيمنع نمروذ وفرعون الولادة فيعذّب الحوامل ويأمر بقتل الولد في الأرحام إنّما كان ذلك تهيئة لغرض في نفس السارد ليطوّر من خلالها القصّة. ولقد كشف ابن كثير عن هذه الدلالة بقوله: «والصحيح أنّ فرعون إنّما أمر بقتل الغلمان أوّلاً حَذِراً من وجود موسى. هذا والقدرُ يقول: «يا أيّها ذا الملك الجبّار المغرور بكثرة جنوده وسلطة بأسه واتّساع سلطانه، قد حكم العظيم الذي لا يغالَب ولا يخالف أقداره إنّ هذا المولود الذي تحترز منه وقد قتلت بسببه من النفوس ما لا يعدّ ولا يُحْصَى لا يكون مرباه إلّا في دارك وعلى فراشك ولا يُغذّى إلّا بطعامك وشرابك في منزلك وأنت الذي تتبنّاه وتربّيه وتتعدّاه ولا تطّلع على سرّ معناه»»[4]. إنّ الحظر في قصّة معجزة الولادة إن هو إلّا ترسيخ لمقالة القدر في المتقبّل

---

(1) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 74-75.

(2) المصدر السابق، ص: 170.

(3) انظر في هذا الصدد: السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 121.

(4) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 263.

وإبراز لعظمة الله وإذلال للكفر وأهله. إنّ القصّة من خلال وظيفة الحظر ترسّخ الإيمان بمقالة دينيّة، فإذا النصّ خادم لمقالات أهل السُنّة مرسّخ لها في الضمائر ذلك أنّ «الشكل السرديّ أكثر اتّصالاً بعالَم الحياة المعيش وأبعد عن التجريد، وليس للتّجريد طريق إلى ذاكرة الجماعة بل السرد المبنيّ على الأساطير هو الذي يأخذ الأحياز الكبرى في الذاكرة»[1]. ومن ثمّة فالجماعة وهي تحتفظ بمعجزة ولادة إبراهيم وموسى تستلهم دلالاتها فتعتقد بمقالة القضاء والقدر، هذه المقالة التي ما كان لها أن تثبت في الوجدان لولا تأكيد القصص عليها. إنّ القاصّ بذلك يَدُسُّ شواغل إيمانيّة هي محلّ اختلاف الجماعة في تصوّرات سرديّة تثبّت في الذاكرة فتقوم القصّة مثالاً مدعّماً لصحّة المقالة المراد تأكيدها. إنّ القاصّ وهو يصوغ قصصه يضمنه مشاغل جماعته الثقافيّة. ولعلّ أهمّ ما يدل على هذا القول ما ورد في قصّة منع نمروذ «فإذا حاضت المرأة خُلِّي بينه وبينها إذا أمن المواقعة فإذا طهرت عزل الرجل عنها»[2]. إنّ منع نكاح الحائض يندرج ضمن مشاغل الجماعة الجنسيّة فهو بذلك ينظّم الحياة الجنسيّة بين الذكر والأنثى فإذا كان هذا المنع موجوداً منذ التوراة مثبتاً في نصوصها وكان أيضاً نظاماً جنسيّاً في الإسلام فهل هو موجود في زمن نمروذ وهو الطاغية المتألّه؟

إنّ حضور هذا القيد الجنسيّ في القصّة دالّ على أنّ القاصّ يصوغ قصصه ـ لحظة إنشائها ـ وَفْقَ المقولات الثقافيّة الحاضرة والمترسّخة في ثقافته. فإذا كان منع نكاح الحائض حاضراً في ثقافة القاصّ كان لا بدّ من إسقاطه على زمن نمروذ وإن كان نمروذ هو الشرّ عينه بحسب القاصّ.

* خرق الحظر

ما من حظر في القصّة أو منع إلّا ويعقبه خرق له. فآدم خرق أمر الربّ

---

(1) العبدولي (تهامي)، **النبيّ إبراهيم في الثقافة العربيّة الإسلاميّة**، ص: 401.

(2) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 74-75.

فأكل من الشجرة المحظورة، ولايوس (Laios) انتهك أمر الآلهة فواقع زوجته لينجب أوديب... كذلك الأمر في قصّة معجزة ولادة إبراهيم وموسى، فإذا أقام النمروذ الحظر فإنّ السارد يهيّئ سامعه ليقع انتهاك الحظر فينفّذ أمر الربّ ويتحقّق حلم الجماعة بالمخلِّص. «قال السدّيّ: خرج نمروذ بالرجال إلى العسكر ونحّاهم عن النساء تخوّفاً من ذلك المولود أن يكون فمكث كذلك ما شاء الله ثمّ بدت له حاجةٌ إلى المدينة فلم يأتمن عليها أحداً من قومه إلّا آزر فدعاه وقال له إنّ لي حاجةً أحبّ أن أوصيك بها ولم أبعثك إلّا لثقتي بك فأقسمت عليك أن لا تدنو من أهلك ولا تواقعها، فقال آزر أنا أشحّ على ديني من ذلك، فأوصاه بحاجته، ثمّ بعثه فدخل المدينة وقضى حاجته ثمّ قال لو دخلت أهلي فنظرت إليهم؟ فلمّا نظر إلى أمّ إبراهيم لم يتمالك حتّى وقع عليها فحملت بإبراهيم عليه السلام»[1].

إنّ القصّة قد وضعت الحظر تلو الحظر لوأد هذا المولود. أمر النمروذ بعزل الرجال عن النساء وجعل رقيباً على الرجال ولم يكتف بذلك فعزلهم عزلاً في معسكر كان عليه رقيباً لكنّ نمروذ لم يكن إلهاً. كان نمروذ بشراً تأخذه سنة من النوم، وتخطر له حاجات يجب أن تُلَبَّى فاستأمن «قيّم خزائن آلهته»[2] آزر عليها. كان آزر أيضاً بشراً قضى حاجة ربّه نمروذ لكنّه أيضاً قضى حاجته من زوجه فانتهك الحظر فكان الولد المحظور من صلب راعي آلهة نمروذ. إنّ الولد وهو يخرج من صلب «قيّم خزائن الآلهة» إنّما يعكس حاجة إلى تغيير نظام في الدين قائم على التعدّد إلى نظام توحيديّ يقرّ بالإله الواحد، كلمته نافذة وإن كره الكافرون. وإذا كانت قصّة خرق الحظر في ولادة إبراهيم لا غريب ولا عجيب فيها تجري فيها الأحداث على ما اعتاد الناس وألفوا، ذكرٌ اشتهى أنثاه فواقعها فإنّ قصّة خرق الحظر في قصّة ولادة موسى يلفّها العجيب والغريب، فقد أورد الكسائيّ ما يلي: «قال ابن عبّاس ووهب بن منبه

---

(1) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 75.

(2) المصدر السابق، ص: 74.

وكعب الأحبار رضي الله عنهم إنّ فرعون أمر وزراءه وخواصّ مملكته أن يعتزلوا النساء وكان فرعون إذا نام جلس عمران عند رأسه على عادته وإذا بامرأته نخابد وقد وضعها ملك بين يديه ففزع عمران وقام على قدميه وقال ما جاء بك؟ فقال له الملك يا عمران إنّ الله هو الذي أمر بذلك فقُمْ وواقع زوجتك على فراش فرعون هواناً له. ثمّ إنّ الملك جذب الفراش من تحت فرعون فأخرجه وجامع عمران زوجته عليه فحملت من وقتها بموسى واغتسلا في حوضٍ كان في دار فرعون ثمّ حمل الملك زوجة عمران إلى منزلها. وكان فرعون قد أقام على بابه ألفاً من الحرس والحجّاب ثمّ عاد عمران على كرسيّه ولم يشعر فرعون بشيء من ذلك. ثمّ إنّ المنجّمين دخلوا على فرعون وقالوا إنّ المولود الذي نحذّرك منه قد حملت به أمّه»[1].

إنّ مِساحة العجيب والغريب في هذا الخبر أوسع فإذا بالكائن غير المرئيّ (الملك) يتدخّل في تغيير أحداث القصّة. إنّ تدخّل المقدّس في القصّة هو غاية القاصّ فهو يكشف عن ضعف البشر وإن طغى. ففرعون يظلّ بشراً وإن أعلن الألوهيّة، ما النوم إلّا عجز يصيب الإنسان ويكشف عن فارق بين الإله الذي لا تأخذه سنة ولا نوم والبشر. كان فرعون شبيهاً بـ«قلقامش» كلاهما أراد أن يُخلّد ويتحوّل إلى إله فعجز عن مقاومة داء النوم. إنّ السارد وهو يورد القصّة إنّما يكشف عن دلالة المعجزة. فمواقعة عمران لزوجته وإنجاب الطفل المحظور إنّما هو هوان لفرعون، وهو بذلك يعكس رغبة الجماعة في إذلال رمز الكفر وتعبيراً عن رغبة السارد ربّ النصّ أن تنفذ كلمة الله لتكون هي العليا وكلمة فرعون هي السفلى.

* النجاة

تنتهي قصّة معجزة ولادة البطل بالنجاة سواء أكان ذلك في قصّة ولادة إبراهيم أم موسى غير أنّ القصص، وإن اشتركت في هذه الوظيفة السرديّة فإنّ

(1) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 280.

القصّتين تختلفان في كيفيّة النجاة بعض اختلاف. قال ابن عبّاس: «لمّا حملت أمّ إبراهيم قال الكهّان لنمروذ إنّ الغلام الذي أخبرناك به قد حملت به أمّه في هذه الليلة، فلمّا دنت ولادة أمّ إبراهيم وأخذها المخاض خرجت هاربة مخافة أن يطّلع عليها فيُقتل ولدها فوضعته في نهر يابس ثمّ لفّته في خرقة ووضعته في حلفاء ورجعت فأخبرت زوجها بابنها وأنّها قد ولدت، وأنّ الولد موضع كذا فانطلق أبوه فأخذه من ذلك المكان وحفر له سرداباً عند نهر فواراه وسدّ عليه بابه بصخرة مخافة السباع، وكانت أمّه تختلف إليه وترضعه»[1]. ويورد الثعلبيّ خبراً آخر «لمّا عَظُمَ بطن أمّ إبراهيم خَشِيَ آزر أن تذبح فانطلق بها إلى أرض بين الكوفة والبصرة يُقال لها وركاء فأنزلها في سَرَبٍ من الأرض وجعل عندها ما يصلحها وجعل يتعهّدها ويكتم ذلك من أصحابه فولدت إبراهيم عليه السلام في ذلك السَرَب فشبّ فكان وهو ابن سنة كابن ثلاث سنين وصار من الشباب بحالة أسقطت عنه طمع الذبّاحين»[2].

وُلِدَ الطفل المعجزة فباءت محاولات النمروذ بالفشل وحتّى «قيّم خزائن آلهته» حَمَى طفله وباركه، تحرّكت فيه غريزة الأبوّة فأدار ظهره لإلهه نمروذ ولم يكترث لا برؤياه ولا بوعيده فكان إبراهيم الولادةَ السرَّ. وضع النمروذ الحظر تلو الحظر، قَتَلَ الأبناء وشتّت الشمل، وفصل بين الذكر والأنثى فلم يفلح في وأد الولد المعجزة لأنّ آزر القصّة وضع الحماية تلو الحماية لولده، انطلق إلى أرض جديدة لا يطولها نمروذ ثمّ استأمنها على ابنه فوضع امرأته في سَرَبٍ تحت الأرض. إنّ مَثَلَ إبراهيم في بطن الأمّ، والأمّ في بطن الأرض كمثل يونس في بطن الحوت والحوت في بطن الماء. إبراهيم هو السرّ وقد تأكّد مهلك نمروذ وآل نمروذ. وإذا كان الأمر كذلك فقد حمته القصّة فأحكمت غلق الأبواب عليه كالكنز يحفظ في الصندوق، الصندوق في خزانة،

---

(1) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 75.

(2) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 75. و«السَّرَب» الموضع الذي حلّ فيه الوحشيّ؛ **لسان العرب**، مادّة (س.ر.ب.).

الخزانة في بطن الأرض كذلك كان إبراهيم القيّم على التوحيد أحاطته القصّة بحماية فما تفطّنت إليه القوابل في رحم أمّه[1]. ثمّ أودع المغارة فكانت فضاء للدربة والتعلّم لمواجهة نمروذ وجنده[2].

وإذا كانت القصّة في ولادة إبراهيم قد حمته بواسطة إخفائه فإنّها في قصّة ولادة موسى سلكت العكس فأخفت القصّة موسى بإظهاره ولم تجد من تستأمنه على موسى أفضل من قصر فرعون[3]. غير أنّ بين حضن الأمّ والقصر كانت الرحلة والمعجزة فما دلالة الرحلة في النهر في قصّة موسى؟ يقول الكسائيّ في خبر حماية موسى: «ثمّ إنّ نخابذ أرضعت موسى ودهنته وكحّلته وطيّبته ووضعته في التابوت وأطبقته عليه وهي حزينة باكية على فراقه [...] ثمّ إنّها ألقت التابوت في اليمّ أربعين يوماً، وقال كعب رضي الله عنه ثلاثة أيّام»[4]. كانت الأرض فساداً في القصّة، يحكمها فرعون لم يُرَ «أعتى على الله» منه، يتلقّف زبانيته كلّ مولود لبني إسرائيل فيقتلونه. باتت الأرض رمزاً للموت فما عاد يمكن ائتمانها على الولد. فأضحى الماء هو المؤتمن إلّا أنّ النهر وهو يؤتمن على الولد كان دائماً رمزاً للخطر بل كان في القصص رمزاً للموت[5]. كانت رحلة موسى في النهر متّجهاً إلى قصر فرعون اختباراً لمصارعة الموت وانظر الخبر تَرَى مراسم جنائزيّة. أخذت الأمّ ابنها فطهّرته وطيّبته وكأنّها تعدّه إلى الموت، ثمّ وضعته في التابوت/ اللحد. إنّ التابوت تعبير دقيق عن الموت «وضعته في التابوت وأطبقته عليه وهي حزينة باكية على

---

(1) انظر خبراً يدلّ على ذلك في: الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 76.

(2) المغارة كانت دائماً رمزاً للدربة والتعلّم. انظر:

Bachelard (Gaston), *La terre et les rêveries du repos*, p. 190.

وكذلك دلالة المغارة في قصّة إبراهيم في: السعفي (وحيد)، **القربان في الجاهليّة والإسلام**، تونس، تبر الزمان، ط. 1، 2003، ص: 178.

(3) انظر الخبر في: الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 170-171.

(4) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 281.

(5) Bachelard (Gaston), *L'eau et les rêves*, chap. «Le complexe de Caron», p. 89.

فراقه» أليست هذه الصورة تعبّر عن ألم الفراق؟ ثمّ ألَا تذكّر هذه الصورة بطقوس بعض القبائل وهي تضع جثمان ميّتها في تابوت وسط النهر استعداداً لحرقه؟ إنّ اختراق النهر بسلام هو انتصار على الموت، وإنّ النجاة من هذه الرحلة تضمن للناجي أن يتحوّل إلى بطل[1] خاصّة وقد اكتملت الدربة والتعلّم[2].

إنّ ما يمكن استنتاجه من خلال معجزة ولادة كلّ من إبراهيم وموسى هو التشابه بين السيرتَيْن ممّا يشرّع للتساؤل: «أليس كلّ نبيّ صورة للآخر وأنّ الواحد منهم ليس مثال ذاته»[3]، وإنّما «الصيغ والأسماء والعصور هي التي تتغيّر»[4]، بل يمكننا أن نذهب إلى ما ذهب إليه العبدولي في قوله: «لعلّنا لا نغالي إذا ما قلنا إنّنا نشكّ في معنى تفرّد كلّ سيرة من سير الأنبياء واستقلاليّتها فإبراهيم هو موسى وهو عيسى وهو محمّد».

والحاصل ممّا تقدّم أنّ المتخيّل وهو ينشئ معجزة ولادة أبطاله إنّما ينطلق من بُنى مشتركة يصوغها بحسب ظروفه الثقافيّة فينشئ من ثمّة نموذجاً بطوليّاً يعكس رغبة المتخيّل في تحويل سير الشخصيّات التاريخيّة إلى أبطال أسطوريّين لترسيخها في الذاكرة الجمعيّة[5].

---

(1) Ibid., «On s'explique alors que lorsque de tels enfants abandonnés à la mer étaient rejetés vivants sur la côte, quand ils étaient "sauvés des eaux" ils devenaient facilement des êtres miraculeux», p. 89.

(2) إنّ العدد «ثلاثة» والعدد «أربعين» يدلّان على اكتمال الدربة. انظر في هذا الصدد: *Dictionnaire des symboles*, art. «trois», p. 973, art. «quarante», p. 793. «Quarante, c'est le nombre de l'attente, de la préparation de l'épreuve ou du châtiment», p. 793.

(3) العبدولي (تهامي)، **النبيّ إبراهيم في الثقافة العربيّة الإسلاميّة**، ص: 121.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) يقول مرشيا إلياد: (M. Eliade)

=«Tout personnage historique est transfiguré par la mémoire populaire en

II. العاقر تنجب

إذا كنّا قد درسنا أعلاه طقوس الولادة فلاحظنا جملة من الخوارق المصاحبة لولادة نبيّ أو بطل أو مؤسّس تُنْبِئ بقدوم المخلّص فإنّنا سنهتمّ في هذا الجزء من العمل بولادة العاقر. فقد احتفت النصوص المقدّسة بهذه الولادة وربطت هذه المعجزة سواء أكان ذلك في العهد القديم أم في القرآن بالجدّ المشترك إبراهيم. وردت معجزة ولادة العاقر في سفر التكوين وبدا الغموض واضحاً في الأصحاح في ما يتعلّق بالذات المحاورة لإبراهيم فيكون المخاطِب مرّة في صيغة الجمع «وَقَالُوا لَهُ أَيْنَ سَارَةُ»[1]، وأخرى في صيغة المفرد «فَقَالَ إِنِّي أَرْجِعُ إِلَيْكَ نَحْوَ زَمَانِ الحَيَاةِ وَيَكُونُ لِسَارَةَ اِمْرَأَتِكَ ابْنٌ»[2]. فإذا كان المخاطِب جمعاً كان المحاور الضيوف أمّا إذا كان مفرداً فيكون المحاور الربّ ويكون الانتقال في الضمائر فجئيّاً. وجليّ في هذا الخبر تعاضد حدثَيْن، حدث أوّل يتمثّل في قدوم الضيوف على إبراهيم، وحدث ثانٍ يبشّر فيه الربّ عبده إبراهيم بالولد بعد عُقْرٍ: «فَقَالَ إِنِّي أَرْجِعُ إِلَيْكَ نَحْوَ زَمَانِ الحَيَاةِ وَيَكُونُ لِسَارَةَ اِمْرَأَتِكَ ابْنٌ وَكَانَتْ سَارَةُ سَامِعَةً فِي بَابِ الخَيْمَةِ وَهُوَ وَرَاءَهُ وَكَانَ إِبْرَاهِيمُ وَسَارَةُ شَيْخَيْن مُتَقَدِّمَيْن فِي الأَيَّامِ، وَقَدْ انْقَطَعَ أَنْ يَكُونَ لِسَارَةَ عَادَةٌ كَالنِّسَاءِ فَضَحِكَتْ سَارَةُ فِي بَاطِنِهَا قَائِلَةً أَبَعْدَ فَنَائِي يَكُونُ لِي تَنَعُّمٌ وَسَيِّدِي قَدْ شَاخَ فَقَالَ الرَّبُّ لإِبْرَاهِيمَ لِمَاذَا ضَحِكَتْ سَارَةُ قَائِلَةً أَفَبِالحَقِيقَةِ أَلِدُ وَأَنَا قَدْ شِخْتُ هَلْ يَسْتَحِيلُ عَلَى الرَّبِّ شَيْءٌ»[3] «فَحَبِلَتْ سَارَةُ وَوَلَدَتْ لإِبْرَاهِيمَ ابْناً فِي شَيْخُوخَتِهِ فِي الوَقْتِ الذِي تَكَلَّمَ اللهُ عَنْهُ وَدَعَا إِبْرَاهِيمُ اسْمَ ابْنِهِ المَوْلُودِ لَهُ الذِي وَلَدَتْهُ لَهُ سَارَةُ إِسْحَاقَ»[4]. ما نلاحظه من خلال هذه الآيات الواردة في

---

héros mythique, son histoire personnelle se transforme en histoire = exemplaire», in: *Briser le toit de la maison*, Paris, 1986, p. 316.

(1) التكوين 18: 10.
(2) التكوين 18: 11.
(3) التكوين 18: 10-15.
(4) التكوين 21: 3-4.

النصّ التوراتيّ أنّ الذات الإلهيّة هي التي بشّرت إبراهيم بقدوم الولد بعد العقر. فهذه الذات قريبة من الجماعة بل هي حلّت ضيفة على إبراهيم تبشّره وتعاتب زوجته. إنّنا هنا أمام خطاب أسطوريّ يخالف ما عرفته الديانات التوحيديّة من تعالي الإله، وهو ينخرط ضمن الفكر الدينيّ القديم حين يكون الإله قريباً وحاضراً بين البشر. إنّنا هنا في زمن البدء، زمن التقاء الإلهيّ بالبشريّ، زمن عودة ماء الشّباب إلى الشيخ والشيخة فتكون معجزة ولادة العاقر دليلاً على الانخراط ضمن تصوّر أسطوريّ قديم يُشخّص فيه الإله ويكون متدخّلاً في حياة الناس. حينها تكون المعجزة وتتقبّل باعتبارها حدثاً عاديّاً فتؤلف فلا عجيب ولا غريب فيها. وإذا كان النصّ التوراتيّ فيه الإله يبشّر إبراهيم فإنّ ضيوف إبراهيم الملائكة هم الذين يبشّرونه بالولد في النصّ القرآنيّ[1] ﴿وَلَقَدْ جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُواْ سَلاَماً قَالَ سَلاَمٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَاء بِعِجْلٍ حَنِيذٍ فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لاَ تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُواْ لاَ تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَقَ وَمِن وَرَاء إِسْحَقَ يَعْقُوبَ قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَاْ عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخاً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ قَالُواْ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ رَحْمَتُ اللّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ﴾[2]. واضح هنا أنّ المتكلّم في هذا الخطاب جمعٌ «قالوا» فالنصّ القرآنيّ يحوّل البشارة من الإله مباشرة إلى «رسل الله». ورغم هذا التغيير في الضمائر فإنّنا نبقى داخل الإطار الأسطوريّ نفسه المتعلّق بتدخّل الإلهيّ في مجرى حياة البشر. كما أنّ الملاحظة الأساسيّة تتمثّل في التشابه الكبير بين النصّين إذ لهما تقريباً نفس الوظائف السرديّة: قدوم الإله والضيوف، والتبشير بالولد، وضحك سارة والإقرار بقدرة الله. ولكن ما دلالة إنجاب العاقر في هذين النصّين المقدّسين؟

---

(1) وردت بشارة إبراهيم بإسحاق في أكثر من موضع في النصّ القرآنيّ، **هود**: 69-73، **والحجر**: 51-56، وكذلك **الذاريات**: 24-30.

(2) هود 11: 69-73.

إنّ النصّ التوراتيّ والنصّ القرآنيّ يشتركان في التأكيد أنْ «لا شيء يستحيل على الربّ» فإذا كان في العبد عجزٌ فإنّ الربّ قادر على الإتيان بالمعجزات، ولكنّنا نلاحظ أيضاً أنّ المعجزة ارتبطت بإبراهيم أصل التوحيد. وبذلك يمكن القول إنّ هذه المعجزة هي بحثٌ عن قداسة وشرعيّة لأبنائه. وإذا كان النصّان يقرّان بمعجزة ولادة العاقر أفلا يكون ذلك أسطرة لحدث عاديّ أريد له أن يكون معجزة قصد الرفع من مكانة إبراهيم وولده؟

ونلاحظ أمراً مهمّاً آخر يتمثّل في ربط التبشير بولادة العاقر بنسف قوم لوط[1] وتدميرهم. فما دلالة هذا الاقتران بين معجزتَيْن الأولى تبشّر بالولد والحياة، والثانية تتوعّد بالويل والثبور؟ وقد احتفت النصوص الثواني كذلك بمعجزة ولادة العاقر فنجد حضور هذه المعجزة في كلّ مدوّنتنا، يورد الثعلبيّ هذا الخبر «فلمّا أراد الله تعالى هلاك قوم لوط عليه السلام بعث إليه رُسله يأمرونه بالخروج من بين أظهرهم، وأمرهم أن يبدأوا بإبراهيم عليه السلام [...] فلمّا نزلوا على إبراهيم عليه السلام [...] أخبروه بما أرسلوا به وبشّروه بإسحاق ويعقوب ضحكت سارة [...] قال ابن عبّاس ضحكت تعجُّباً من أن يكون لها ولدٌ على كِبَر سنّها وسنّ زوجها وكانت هي بنت تسعين سنة وإبراهيم ابن مائة وعشرين سنة. قال السدّيّ: قالت سارة لجبريل عليه السلام لمّا بشّرها بالولد على الكِبَر ما آية ذلك؟ فأخذ بيده عوداً يابساً فلواه بين أصابعه فاهتزّ أخضر فقال إبراهيم هو لله إذن ذبيح وقال مجاهد وعكرمة فضحكت أي حاضت في الوقت تقول العرب: ضحكت الأرنب إذا حاضت»[2].

وقد وردت الأخبار متشابهة في بنيتها السرديّة فنحن لا نلاحظ إلّا بعض الاختلافات الجزئيّة بين رواية الثعلبيّ والكسائيّ وابن كثير. وقد ربطت هذه الأخبار أيضاً بين التبشير بمعجزة العاقر وقصّة لوط فإذا كان الإله قد بارك

---

(1) انظر: **التكوين**: 19، والنصّ القرآنيّ، **هود**: 73-82، **الحجر**: 56-74.

(2) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 82-83.

الزواج عقداً اجتماعيّاً أقامه إبراهيم رغم العقر فإنّه لعن الممارسة الجنسيّة المِثْلِيَّةَ، فالخبر وإن رغب في التركيز على عجيب القصّة وغريبها متجلّياً في عودة الحياة إلى العود اليابس والرحم العاقر فإنّه يرمي من خلال هذه المعجزة إلى مباركة الزواج عقداً مقدّساً واستنكار الرذيلة العقيم. فالرحم العاقر واللواط العقيم سيّان، ولكنّ العقم مهما طال في كنف الزواج المقدّس يتطلّب معجزة. والتبشير بالولد رغم العقم تجديد عهد لمؤسّسة الزواج ونفي لخطيئة اللواط. إنّ المعجزة في الخبر إنّما هي تشريع لمؤسّسة الزواج وتأكيد ضرورة التمسّك به رغم العقر إذ العقر ليس عقر رَحِمٍ وإنّما هو عقر الممارسة اللواطيّة.

إنّ اقتران قصّة ولادة العاقر بتدمير سدوم ربط بين وضعيّتين تشتركان في العقم. فإبراهيم يحرث زوجه ولكن لا وَلَد، وقوم لوط إذ يأتون فاحشة لم يسبقهم إليها أحدٌ إنّما يعبّرون عن وضعيّة عقيم. غير أنّ العقر وإن كان وضعيّة ظرفيّة في قصّة إبراهيم فهو عقم دائم في قوم لوط. كما أنّ المعجزة غايتها أيضاً التلطيف من ألم العقر في زمن يكون فيه الولد امتداداً للأب ويكون وسيلة لحماية المرأة إذ لا كرامة للمرأة إلّا في ظلّ الإنجاب[1]. فالمعجزة وهي تردّد في المجالس بين الناس تغذّي أمل العاقر في الإنجاب وتثبت في النفس قيمة أن لا شيء مستحيلٌ في كنف الإيمان، فتقوم المعجزة من ثمّة بوظيفة نفسيّة تطهيريّة تغذّي في ذات المسلم كلّما استمع إلى قصّة الشيخ إبراهيم يأتيه الولد على كِبَر أملَ الإنجاب وإخصاب الفرج. فالمعجزة بذلك تصبح أداة تحرّر من الواقع وقيوده وآلامه، فتحيي الأنفس وتنفث في الذات الحلم بالإنجاب لأنّ العقر في القصّة ليس عقر رحم، بل هو عقر الممارسة. فإذا كانت الممارسة مقدّسة خاضعة لمباركة الربّ انتفى العقر وحلّ محلّه الإخصاب. إنّ معجزة العاقر تصبح مثالاً يُضرَبُ يُحلِم النفس بخصوبة الرحم بعد عقر وبقدوم الولد بعد طول انتظار وهي بذلك إقرار بعظمة الله وقدرته على الإتيان بالمعجزات. ولقد تفطّن ابن كثير إلى دلالات معجزة العاقر لمّا

(1) Bouhdiba (Abdelwahab), *La sexualité en Islam*, P.U.F., 1975, p. 264.

أورد خبر ولادة يحيى فقال: «والمقصود أنّ الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يقصّ خبر زكريّا عليه السلام وما كان من أمره حين وهبه الله ولداً على الكِبَر وكانت امرأته عاقِراً في حال شبيبتها وقد أسنّت أيضاً حتّى لا ييئس أحد من فضل الله ورحمته ولا يقنط من فضله تعالى»[1]. إنّ ما يمكن استنتاجه هو تأكيد ابن كثير دلالة القصّة فتصبح المعجزة من ثمّة قصّة تحكى ومثلاً يُضْرَبُ لتدعيم الإيمان وترسيخ الاعتقاد. إنّ غاية المعجزة إذاً لا تكمن في ترسيخ الحدث في أرض الواقع فحسب، وإنّما تهدف أيضاً إلى جعل القصّة عبرة تُرْوَى كلّما قنط المؤمن ويئس من رحمة الله. فمعجزة العاقر «تُحدّث بحنين القصّة الدائم إلى تجلّيات المقدّس يخرجها من مأزق الانزلاق في جحد النعمة وتفشّي الفساد»[2].

وقد وردت القصّة أيضاً في المدوّنة الاعتزاليّة فيفسّر الزمخشريّ «فضحكت امرأته» قائلاً: «فضحكت سروراً لمّا أتى الخبر على ما توهّمت. وقيل فضحكت فحاضت [...] وقيل بُشّرت ولها ثمانٍ وتسعون سنةً ولإبراهيم مائة وعشرون [وقالت] إنّ هذا لشيء عجيب أن يولد ولد من هرمَيْن وهو استبعاد من حيث العادة التي أجراها الله وإنّما أنكرت عليها الملائكة تعجّبها فقالوا «أتعجبين من أمر الله؟» لأنّها كانت في بيت الآيات ومهبط المعجزات والأمور الخارقة للعادات»[3].

إنّ الزمخشريّ وإن كان ينخرط ضمن التيّار الاعتزاليّ المقدّم لسلطة العقل على النقل إلّا أنه في هذا الخبر يشرّع للمعجزة فلا غرابة أن تلد العاقر إذ هي «في بيت الآيات ومهبط المعجزات». فما دام الفضاء يعمّه المقدّس فإنّه يتحوّل إلى فضاء خارق يجوز فيه خرق عادات الأمور، وإذا كان الزمخشريّ يقرّ بوجود فضاء مقدّس فإنّه يمكن الإقرار بأنّ المعجزة ليست محكومة بالمكان

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 2، ص: 49.

(2) السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 290.

(3) الزمخشريّ، **الكشّاف**، ج. 2، ص: 281.

بقدر ما هي محكومة بعقليّة وذهنيّة وفضاء معرفيّ يقرّ بالمعجزات. ولم يشكّ النجّار في هذه المعجزة بل نقل ما استقرّ في الضمير الجمعيّ قائلاً: «والبُشرَى التي بُشِّرَ بها إبراهيم هي أنّ الملائكة قالوا له إنّنا جئنا لنبشّرك بغلام حليم فراجعهم قائلاً أبشّرتموني على أن مسّني الكِبَر وصار لا يُرْجَى لمن كان مثلي أن يلد وامرأتي عاقر قد بلغت سنّ اليأس وكانت سارة تسمع كلام الملائكة لإبراهيم فضحكت من هذه البشرى العجيبة وقالت أألدُ وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً [...] لم يحل الحول على سارة وهي بنت تسعين سنة حتّى حملت بإسحاق ولمّا ولدته أسمته يصحق وترجمتها «يضحك» تريد أنّ كلّ من سمع بولادة هذا الولد من أبويه هذين يضحك لما في هذه الولادة من غرابة»[1].

إنّ ما نلاحظه هو احتفاظ النجّار بأخبار وردت واستقرّت في الضمير الجمعيّ وهو من ثمّة ينخرط في السُنّة الثقافيّة وأكبر دليل على ذلك تبنّيه المعنى اللغويّ لكلمة «يضحك» وهو من ثمّة ينفي أن يكون الضحك دالّاً على معنى الحيض. وبذلك يمكن القول إنّ النجّار في إيراده للأخبار ينخرط ضمن ما استقرّ فلم يراجعها ولم يتبيّن دلالة المعجزة فكانت المعجزة عنده حدثاً تاريخيّاً لا نصّاً لغويّاً محمّلاً بالدلالات والوظائف.

وإذا كانت دلالة قصّة معجزة العاقر في المدوّنة السُنّيّة غايتها إبراز رغبة الفرد في الولد فإنّها في المدوّنة الشيعيّة ترمي إلى دلالات أخرى. ففي ذكر معجزة ولادة يحيى يورد الجزائريّ هذا الخبر «ثمّ كان [زكريًا] يقول إلهي ارزقني ولداً تقرّ به عيني على الكِبَر فإذا رزقتنيه فافتِنّي بحبّه ثم افجعْنِي به كما تفجع محمّداً حبيبك بولده فرزقه الله يحيى عليه السلام وفجعه فيه»[2]. لم يركّز الجزائريّ على قصّة ولادة العاقر فلم نعثر على القصّة كما هو الشأن في المدوّنة السُنّيّة وقد يعود الأمر إلى شهرة القصّة فلم يكن محتاجاً إلى ترديدها في مدوّنته، غير أنّه وإن لم يقدّم القصّة فإنّه قدّم خبراً فوجّه دلالة القصّة

---

(1) النجّار (عبد الوهّاب)، **قصص الأنبياء**، ص: 142-143، 145.

(2) الجزائريّ، **النّور المبين**، ص: 368.

وجهة مختلفة عن التأويل السُنّيّ. فالشيخ في هذا الخبر لا يطلب الولد ليكون له زينة الحياة الدّنيا وسنداً له وإنّما طلبه حتّى يكون صنوَ محمّد الذي فُجِعَ في الحفيد. فغاية الإنجاب هنا أن يكون الولد لله شهيداً. فيكون يحيى في القصّة قرباناً به يرتفع زكريًّا إلى مقام محمّدٍ. فالخبر ما عادت غايته التركيز على العقر وإنّما تتحوّل غايته إلى تمجيد آل البيت والتشريع لمكانة الحسين العليّة. والخبر من ثمّة يغيّر مسار «التاريخ» الأصليّ فإذا كانت ولادة يحيى تاريخيّاً أسبق من ولادة الحسين فإنّ الخبر يعكس الأمر فتتحوّل ولادة الحسين ونكبته نموذجاً أصليّاً لكلّ النكبات يقيس عليها زكريّا مقتل ابنه.

إنّ الخبر بذلك يرتفع بولادة الحسين وموته، فينفي تاريخيّة الحدث فتصبح فاجعة محمّد معلومة ومطلوبة من لدن زكريّا قبل حصول الحدث في التاريخ. فالخبر يقوم بإسقاط تاريخيّ فيغيّر من مجرى التاريخ لتصبح كلّ الأحداث تُقاس انطلاقاً من التجربة الشيعيّة. فالمعجزة بذلك تصبح خادمة لمقالة الجماعة الشّيعيّة معبّرة عن مشاعرها محتفية بنكباتها وآلامها فيكون التاريخ الصحيح هو تاريخ الفرقة الشيعيّة وتحديداً لحظة مقتل الحسين، لحظة ينطلق منها التاريخ ليعود إليها.

ونحن قد عثرنا على جملة من نصوص معجزة العاقر نسجت على منوال ولادة سارة. فقد أورد الثعلبيّ قصّة ولادة شمويل قائلاً: «قال وهب ابن منبّه: كان لأبي شمويل امرأتان إحداهما عجوز عاقر لم تلد له ولداً، وهي أمّ شمويل، والأخرى قد ولدت له عشرة أولاد. قال وكان لبني إسرائيل عيد من أعيادهم أقاموا فيه شرائطه وقرّبوا القرابين.فحضر أبو شمويل وامرأتاه وأولاده العشرة ذلك العيد. فلمّا قرّبوا قربانهم أخذ كلّ واحدٍ منهم نصيباً وكان لأمّ الأولاد عشرة أنصباء وللعجوز نصيب واحد، فعمل الشيطان بينهما ما يعمل بين الضرائر من الحسد والبغي فقالت أمّ الأولاد للعجوز الحمد لله الذي كثّرني بولدي وقلّلك. فوجمت العجوز وجوماً شديداً. فلمّا كان عند السحر عمدت إلى متعبّدها فقالت: «اللهمّ بعلمك وسمعك كانت مقالة صاحبتي واستطالتها عليّ بنعمك التي أنعمتها عليها وأنت ابتدأتها بالنعمة والإحسان

فارحم ضعفي وارزقني ولداً تقيّاً رضيّاً واجعله لك ذخراً في مسجد من مساجدك يعبدك ولا يكفرك ويطيعك ولا يجحدك، فإذا رحمت ضعفي ومسكنتي وأجبت دعوتي فاجعل لي علامة أعرف بها قبول دعائي. فلمّا أصبحت حاضت وكانت قبل ذلك قد يئست من الحيض فجعله الله علامة لما سألته. فألمّ بها زوجها فحملت وكتمت أمرها. ولقي بنو إسرائيل في ذلك الوقت من عدوّهم بلاءً وشدّة ولم يكن لهم نبيٌّ يدبّر أمرهم فكانوا يسألون الله تعالى أن يبعث لهم نبيّاً يشير عليهم ويجاهدون عدوّهم معه. وكان سبط النبوّة قد هلك ولم يبق منه إلّا تلك المرأة الحبلى. فلمّا علموا بحملها تعجّبوا من أمرها وقالوا ما حملك هذا إلّا نبيّ لأنّ اليائسات لا يحملن إلّا بالأنبياء كسارة امرأة إبراهيم عليه السلام حملت بإسحاق وإيشاع امرأة زكريّا حملت بيحيى عليه السلام فأخذوها وحبسوها في بيتٍ رهبة أن تلد جارية فتبدلّها بغلام [...] فجعلت المرأة تدعو الله أن يرزقها ولداً ذكراً فولدت غلاماً وسمّته شمويل»[1].

ما نلاحظه في هذه المعجزة أنّها نسج على منوال قصّة ولادة إسحاق فإذا كانت قصّة ولادة إسحاق وقصّة ولادة يحيى لهما سند في النصّ القرآنيّ فإنّ السند النصّيّ يغيب في ولادة شمويل. ولذلك نرى النصّ يبحث عن مصداقيّة بالنسج على منوال ولادة سابقة. انطلق هذا الخبر من افتقار يتمثّل في الحرمان من الولد بسبب العقر وبلوغ سنّ اليأس في حين كانت وضعيّة الضرّة مختلفة إذ هي أوتيت من الذكور عشرة. فإذا مُتّعت الضرّة بالأولاد فإنّ العجوز حرمت زينة الحياة الدنيا. لذلك سعى الخبر أن يرسّخ المعجزة في دنيا الواقع، ذلك أنّ الحدث القادح كان ناجماً عن الغيرة وهي حقيقة نفسيّة إنسانيّة رغم أنّ السارد يجعل من إبليس مسؤولاً عنها، إنّ هذه الغيرة وهذا الحسد يرسّخان المعجزة في الواقع لأنّها تنطلق من تحقيق رغبة كانت مكبوتة. وإذا لم تتحقّق الرغبة كان الدعاء. إنّ الدعاء في الخبر يستحيل آليّة فنّيّة بها يتمّ تغيّر وضعيّة

(1) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 265-266.

الشخصيّة القصصيّة من وضعيّة الافتقار إلى وضعيّة سدّ الافتقار ومن الحرمان والشقاء إلى السعادة. وإذا كان الحلم بالولد مرتبطاً برغبة العجوز فإنّ الخبر يؤكّد حرص المجموعة وقد توالت عليها النكبات وفقدت الموجّه الذي يهديها إلى سبيل الرشد. فكان عقم العجوز يوازيه عقم المجموعة أو قل إنّ عقم المجموعة من عقم المرأة.

إنّ المعجزة من ثمّة تصبح تلبية لرغبة عجوز حرمت السند وسُلِبَتْ نعمةَ الأمومة وتحقيقاً لانتظارات جماعة عانت القهر والظلم. فالمعجزة بذلك لم تعد تعبّر عن حدث واقعيّ بقدر ما أضحت في الخبر تعبّر عن حقيقة نفسيّة مزدوجة، فرديّة تتمثّل في رغبة العجوز في إيجاد سند لها وحامٍ يحميها به تَكِيدُ ضرّتها، وجماعيّة تتمثّل في بحث المجموعة عمّن يقودها ويحقّق لها الخلاص.

إنّ هذا النصّ يكشف عن آليّة من آليّات اشتغال المتخيّل في إنتاج المعجزات وهي آليّة المحاكاة. فنصّ ولادة شمويل يحاكي نصّ ولادة زوجة إبراهيم. فإذا ولدت العاقر في قصّة إبراهيم ولدت كذلك أم شمويل. فآليّة المحاكاة تقوم بترسيخ المعجزة بواسطة تكرار نصوص معجزة ولادة العاقر. فإذا ما تكرّرت النصوص وتعدّدت حصل إشباع نفسيّ لدى المتقبِّل فلا يتساءل عن صدق المعجزة وإنّما تتحوّل المعجزة إلى حقيقة في الضمير الجمعيّ فيألفها. إنّ شأن ولادة شمويل كشأن ولادة زوجة أليعازر فقد أورد الكسائيّ قصّة تحاكي قصّة ولادة زوجة إبراهيم. وإذا كان الهيكل القصصيّ هو نفسه فإنّ الأسماء هي التي تختلف. جاء في الخبر ما يلي: «ثمّ صار الأمر بعد يوسافاص إلى أليعازر بن هارون وكان قد أَسَنّ ولم يرزق ولداً حتّى قال بعض بني إسرائيل إنّما قُطِع نَسله لذنب وقع فيه وخافوا أن تنقطع الحبوريّة من ولد هارون. وبلغ أليعازر ذلك فاغتمّ غمّاً شديداً وامتنع من الخروج إلى بني إسرائيل فأقبلوا على زوجته صفوريّة بنت موسى عليه السلام وكانت من الزهّاد فسألوها عن حاله، فقالت لا علم لي غير أنّي أراه مغموماً ملازماً لمحرابه فانصرِفوا حتّى يقضيَ الله تعالى من أمره ما يشاء فانصرفوا. ثمّ أقبلت إليه

وقالت له ما لي أراك باكياً حزيناً؟ فقال لها كفّي عنّي فسكتت. فلمّا كان بعد ذلك بسبع ليال جاءه ملَك وقال له يا أليعازر ما لك سجنتَ نفسك ومنعت الناس نصيحتك؟ أنزلت بك بليّة؟ أم لك حاجة فتستجاب دعوتك؟ فقال إلهي إنّك تعلم أنّي قد كَبُرَ سنّي ولم يكن لي ولدٌ وقد ظنَّ جُهَّال بني إسرائيل أنّ ذلك لذنب أذنبتُه وقد سبق وعدك أن تجعل الحبوريّة في ولد هارون وإنّ وعدك الحقّ فهَبْ لي ولداً زكيّاً يقوم في بني إسرائيل بعدي فأوحى الله إليه أن اذهب إلى باب حطّة واعبدني هناك وادعني حتّى يأتيك أمر به. فبينما هو هناك يذكر الله تعالى إذ غشيه من السماء شيء مثل الظلّ فوجد له راحة ولذاذة واستبدّت عظامه وألقى الله عليه النوم وقيل له في منامه اقبض قبضة من هذا الظلّ وألقه على أهلك فانتبه والقبضة في يده ووجد إلى جانبه عين ماء تجري فاغتسل من العين وألقى القبضة على زوجته فحاضت من ساعتها ورجع إليها شبابها فلمّا طهرت واقعها أليعازر فحملت ثمّ خرج إلى بني إسرائيل وقد كساه الله حسناً وجمالاً فقرّب قربان الشكر وهنّأه بنو إسرائيل بما أعطاه الله تعالى. ولمّا تمّت أيّام حمل زوجته أقبلت إلى باب حطّة ووضعت غلاماً ضويّاً ورجعت به إلى منزلها فلمّا رآها أليعازر سجد شاكراً لله وسمّاه بسايسا»[1].

إنّ هذا الخبر ينطلق أيضاً من وضعيّة افتقار فيها أليعازر يُحرم زينة الحياة الدنيا، فلا ولد يسنده فيردّ تُهَمَ بني إسرائيل ولا صبيّ يرث عنه الحبوريّة فإذا هو وحيد بين أهله حتّى ظنّت به المجموعة الظنون فالعقر وإن أصاب أليعازر فإنّه أيضاً أصاب المجموعة. فانقطاع نسله هو انقطاع للحبوريّة ومن ثمّة فهو انقطاع للنبوّة وضياع لدين اليهود. وهذا الأمر لا يستقيم لأنّه سبق بوعد من الإله، فقامت المعجزة بوظيفة ترسيخ الإيمان بقدرة الإله. فنصّ المعجزة يجعل من الإله راعياً لليهود، حامياً لنسلهم، محقّقاً لآمالهم وأحلامهم. غير أنّ الطريف في الخبر مضيّ المتخيّل في نسج قصّة لإبراز كيفيّة تحوّل الرحم

(1) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 316-317.

العاقر إلى رحم ولودٍ «اقبض قبضة من هذا الظلّ وألقه على أهلك» ويظهر العنصر الأسطوريّ في الخبر في عنصر «الظلّ» فقبضة الظلّ هي التي أحيت عقر الرحم. إنّ تحقيق رغبة الشيخ كان في النوم. أفلا تكون المعجزة تعبيراً عن رغبة استبدّت بأليعازر فحقّقت في مستوى الحلم؟ فإذا كان الواقع رمزاً للحرمان كان الحلم رمزاً للسعادة ومجيء الابن المخلّص.

إنّك تمضي في قراءة الخبر في رحاب الإيمان فلا تستنكر قدوم الولد بعد يأس، غير أنّ تضخيم عناصر الخيال في النصّ يثير الريبة فتقف عند دلالة الخبر المصنوع فتكتشف نيان صانع النصّ فإذا انعدم الولد في الواقع سعى الإنسان إلى إنجابه بكلّ الطرق وإنْ في الحلم. فإذا ما استيقظ وجد نفسه ماسكاً وهماً أو سراباً خُلَّباً. فكانت المعجزة تعبيراً عن معاناة شيخ اشتعل رأسه شيباً وحرم الوريث والعقب واشتهى الولد في غير وقته، فكان الحلم تحقيقاً لهذه الرغبة وكانت المعجزة دليلاً على ضرورة التمسّك بالأمل والاعتقاد القويّ في قدرة الإله.

وإذا كانت العاقر ولوداً في نصوصنا فلأنّها تعبير عن حلم الفرد والجماعة في الوجود والخلود. ذلك أنّ العقر عدم والإنجاب خلود.

وإذا كانت معجزة ولادة العاقر ترتبط في نصوصنا بإنجاب الذكور فإنّنا عثرنا في قصص الأنبياء على نصوص ترتبط فيها ولادة العاقر بإنجاب الأنثى فاحتفت هذه النصوص بولادة مريم وقد تردّدت القصّة في المدوّنة القصصيّة ولم نلاحظ اختلافاً بينها إلّا في ما يتعلّق ببعض الجزئيّات. ويورد الكسائيّ خبر ولادة مريم قائلاً: قال وهب رضي الله تعالى عنه كان زكريّا ابن أذن وعمران بن ماتان من ولد سليمان وكانا على ابنتين لرجل من بني إسرائيل يُقال إنّه ولد هارون وكان اسم امرأة زكريّا مليستع، واسم امرأة عمران حنَة. وكان زكريّا نجّاراً قبل النبوّة وكان كثير العبادة. فبينما هو جالس في محراب داود عليه السلام إذ نزل عليه جبريل فسلّم عليه وقال له إنّ الله تعالى يقريك السلام وإنّه قد أعطاك النبوّة وبعثك رسولاً إلى بني إسرائيل فادعهم إلى طاعة الله تعالى ولا تنسني فإنّ من نسيني نسيته. فخرّ زكريّا ساجداً لله تعالى وخرج

إلى بني إسرائيل ودعاهم إلى طاعة الله تعالى فصدّه بعضهم وكذّبه بعضهم وجعل يدعوهم إلى طاعة الله تعالى وعمران معه يسمع كلامه وينتفع بما يقوله وكلاهما لم يرزق ولداً. فبينما حنّة امرأة عمران جالسة معه ذات يوم قريباً من نخلة فيها حمامة فرأتها تزقّ فرخاً لها فبكت فقال لها عمران: ما يبكيك؟ فقالت: ألا ترى هذه الحمامة كيف تزقّ فرخها ونحن لم يرزقنا الله تعالى ولداً؟ فقال لها: قُومي بنا نغتسل ونتضرّع إلى الله لعلّه يرزقنا ولداً. ففعَلَا ثمّ نام عمران فأتاه آتٍ في منامه وأمره بمواقعة زوجته ووعده أن يرزقهما الله تعالى مولوداً. فقام إلى زوجته وواقعها فحملت من ساعتها بمريم»[1].

إنّ أوّل ما يجب تأكيده في هذا الخبر أنّه جاء مكمّلاً لدلالات النصّ القرآنيّ. فنحن لا نعثر في النصّ الأمّ على ما يدلّ على عقر امرأة عمران ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[2]. غير أنّ النصّ القصصيّ في تعامله مع الآية القرآنيّة يحوّل الدعوة إلى نصّ معجزة فتتحوّل امرأة عمران عاقراً شأنها شأن سارة وأمّ شمويل. إنّ أدبيّة هذا النصّ تبدو واضحة تتجلّى خاصّة في حضور السارد ناقلاً للحوار الذي دار بين زكريًّا والملك من جهة وبين عمران وزوجته من جهة أخرى. وهي تخرج به من حيّز التاريخ إلى حيّز المتخيّل فيتأكّد أنّ الأخبار إن هي إلّا صياغة الجماعة لما تمثّلته من النصّ. ينطلق هذا الخبر من تحديد للشخصيّات القصصيّة وإبراز العلاقة بينها ثمّ يتحوّل ليؤكّد تغيّر وضعيّة زكريًّا من رجل نجّار «كثير العبادة» إلى نبيّ مكلّف برسالة. إنّ تغيّر وضعيّة زكريًّا هي أيضاً تغيّر في وضعيّة عمران. فإذا كان لا علاقة له بزكريًّا قبل الرسالة إلّا من ناحية النسب فإنّه يتحوّل إلى أحد أتباعه لا فقط يستمع إلى كلامه، وإنّما أيضاً ينتفع به وهو بهذا الأمر ينخرط في دائرة المقدّس. وإذا حصل انقلاب في وضعيّة عمران فإنّ الخبر يصوّر أيضاً تغيّراً في وضعيّة

(1) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 368.

(2) آل عمران: 35.

زوجته. انطلق هذا التغيّر من خلال الرغبة التي حرّكها فيها الطير. فتصبح الرغبة وظيفة سرديّة قارّة في معجزات ولادة العاقر.

إنّنا من ثمّة يمكن أن نستنتج أنّ معجزات ولادة العاقر تخضع لبنية سرديّة مشتركة تنطلق من الرغبة وتنتهي بتحقيق الرغبة. هاتان الوظيفتان السرديّتان تحضران في كلّ قصص ولادة العاقر. وبذلك فإنّه يمكن القول إنّ نصوص معجزة ولادة العاقر في المدوّنة القصصيّة تخضع لنمط سرديّ مشترك ينسج على منواله القاصّ ما شاء له أن ينسج من النصوص. وهو ما يعكس أدبيّتها ونهوضها بوظائف ودلالات تلبّي حاجة الفرد والجماعة. وبذلك تصبح معجزة ولادة العاقر معبّرةً في دلالاتها القصوى عن رغبة شيخ فَقَدَ السندَ فرغب في الولد، وحلم جماعة بمن يسيِّر أمرها ويهديها إلى سواء السبيل.

III. العذراء تنجب

لم يبلغ اختلاف الناس في شأن امرئ ما بلغه في المسيح عيسى بن مريم، فتعدّدت الآراء حول طبيعته أإلهيّة هي أم بشريّة أم إلهيّة بشريّة؟ وتفرّقت الجماعة في أمره شِيَعاً إلّا أنّه مهما كان هذا الاختلاف فقد ردّد الناس وما زالوا نبأ ولادة عذراء آل عمران وصبيّها النبيّ المخلّص. وأجمعوا - ولا يزالون - على أنّها معجزة. وإذا كان المؤرّخ قد علّق الحكم في شأن هذه الولادة ولم يقطع فيها برأي واعتبر «أنّ الغموض يكتنف أصل الرجل ومكان ولادته وظروفها»[1] فإنّ الباحث في المتخيّل عامّة والمتخيّل الدينيّ خاصّة بإمكانه ارتياد مناطق أقصى بدراسة الأخبار الواردة حول معجزة الولادة لا لإعادة تركيب الحدث التاريخيّ كما وقع وإنّما لفهم كيفيّة اشتغال المتخيّل لإنتاج نصوص المعجزات. وما من شكّ في أنّ ولادة العذراء قد صنّفت

(1) الشّرفي (عبد المجيد)، **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر**، تونس، الدار التونسيّة للنشر، الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ط. 1، 1986، ص: 32.

ضمن المعجزات، غير أنّنا في طرحنا لقضيّة المعجزة في المتخيّل يجب أن نميّز بين مستويين: التاريخ كما وقع وما عاد بالإمكان استعادته، والتاريخ بما هو خطاب أي جملة الأخبار التي سعت إلى نقل الحدث. وما دمنا نتعامل أساساً مع المستوى الثاني فإنّ المعجزة تتحوّل إلى نصّ/ خبر يسرد وقائع معجزة. فالمعجزة ـ عندنا ـ لا وجود لها إلّا في النصّ بغضّ النظر عن حصولها أو عدم حصولها في «الواقع المتعيّن». وضمن هذا الإطار يمكن الاشتغال على نصّ ولادة العذراء لاستكناه الوظائف والدلالات.

حضرت قصّة ولادة العذراء في إنجيلَيْ «متّى»، الأصحاح الأوّل وكذلك «لوقا»[1]، وغابت عن إنجيلَي «مرقس» و«يوحنّا». فيذكر «متّى» في إنجيله: «أَمَّا وِلَادَةُ يَسُوعَ المَسِيحِ فَكَانَتْ هَكَذَا. لَمَّا كَانَتْ مَرْيَمُ أُمُّهُ مَخْطُوبَةً لِيُوسُفَ قبلَ أَنْ يَجْتَمِعَا وُجِدَتْ حُبْلَى مِنَ الرُّوحِ القُدُسِ. فَيُوسُفُ رَجُلُهَا إِذْ كَانَ بَارّاً وَلَمْ يَشَأْ أَنْ يُشْهِرَهَا، أَرَادَ تَخْلِيَتَهَا سِرّاً. وَلَكِنْ فِي مَا هُوَ مُتَفَكِّرٌ فِي هَذِهِ الأُمُورِ إِذْ مَلَاكُ الرَّبِّ قَدْ ظَهَرَ لَهُ فِي حُلْمٍ قَائِلاً يَا يُوسُفُ بْنَ دَاوُدَ لَا تَخَفْ أَنْ تَأْخُذَ مَرْيَمَ امْرَأَتَكَ لأَنَّ الذِي حُبِلَ بهِ فِيهَا هُوَ مِنَ الرُّوحِ القُدُسِ»»[2]. ويتابع النصّ بعد ذلك قصّة الولادة وما يتعلّق بها من المعجزات[3]. أمّا في إنجيل «لوقا» فقد وردت القصّة أكثر اكتمالاً: «وَفِي الشَّهْرِ السَّادِسِ أُرْسِلَ جِبْرَائِيلُ المَلَاكُ مِنَ اللهِ إِلَى مَدِينَةٍ فِي الجَلِيلِ اسْمُهَا نَاصِرَةُ إِلَى عَذْرَاءَ مَخْطُوبَةٍ لِرَجُلٍ مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ اسمُهُ يُوسُفُ وَاسْمُ العَذْرَاءِ مَرْيَمُ فَدَخَلَ إِلَيْهَا المَلَاكُ وَقَالَ سَلَامٌ لَكِ أَيَّتُهَا المُنْعَمُ عَلَيْهَا. الرَّبُّ مَعَكِ. مُبَارَكَةٌ أَنْتِ فِي النِّسَاءِ. فَلَمَّا رَأَتْهُ اضْطَرَبَتْ مِنْ كَلَامِهِ وَفَكَّرَتْ مَا عَسَى أَنْ تَكُونَ هَذِهِ التَّحِيَّةُ فَقَالَ لَهَا المَلَاكُ لَا تَخَافِي يَا مَرْيَمُ لأَنَّكِ قَدْ وَجَدْتِ نِعْمَةً عِنْدَ اللهِ وَهَا أَنْتِ سَتَحْبَلِينَ وَتَلِدِينَ ابْناً وَتُسَمِّينَهُ يَسُوعَ [...] فَقَالَتْ مَرْيَمُ لِلْمَلَاكِ كَيْفَ يَكُونُ هَذَا وَأَنَا لَسْتُ أَعْرِفُ رَجُلاً.

(1) انظر موطن القصّة في: **متّى** 1: 18-35. **ولوقا** 1: 27-36.

(2) متّى 1: 18-21.

(3) انظر: **متّى** 2.

فَأَجَابَ المَلاَكُ وَقَالَ لَهَا الرُّوحُ القُدُسُ يَحِلُّ عَلَيْكِ وَقُوَّةُ العَلِيِّ تُظَلِّلُكِ فَلِذَلِكَ أَيْضاً القُدُّوسُ المَوْلُودُ مِنْكِ يُدْعَى ابْنَ اللهِ وَهُوَ ذَا أَلِيصَابَاتُ نَسِيبَتُكِ هِيَ أَيْضاً حُبْلَى بِابْنٍ فِي شَيْخُوخَتِهَا وهَذَا هُوَ الشَّهْرُ السَّادِسُ لِتِلْكَ المَدْعُوَّةِ عَاقِراً لأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرَ مُمْكِنٍ لَدَى اللهِ»[1].

نلاحظ من خلال المقارنة بين الروايتين أنّ الخبر الذي أورده «متّى» جاء مقتضباً فلا تحديد فيه للزمان ولا للمكان وغابت مريم عن الأحداث في حين يحضر يوسف النجّار متفكّراً في الأمور محاوراً ملاك الربّ في شأن هذه العجيبة وكان ذلك في الحلم. وظهر الخبر أكثر نضجاً عند لوقا، فحدّد الإطارين الزمانيّ والمكانيّ وحضرت مريم وحضر جبريل فاعلَيْن أساسيَّيْن، كما نلاحظ إضافة في القصّة تتمثّل في اقتران معجزة العذراء بمعجزة إنجاب العاقر. فهل يعود هذا التوسّع في الخبر إلى البحث عن دلالات جديدة تُلبِّي أفق انتظار المؤمن؟ أم تعود إلى تصريح لوقا بأنّه سيكتب «قصّة في الأمور المتيقّنة عندنا»؟[2]. وإذا كانت القصّة عنده تعني التاريخ كما حصل، فهل الكتابة خائنة بالضرورة لمقاصد الكاتب حاملة بالقوّة بُعْداً تخييليّاً؟ ثمّ إذا كانت الأناجيل هي شهادة الحواريّين وتأويلهم لحياة عيسى فما علّة عدم اهتمام مرقس ويوحنّا بحدث الولادة؟ أليس ذكر الولادة المعجزة مرحلة أساسيّة من مراحل التبشير بابن الله؟

أمّا النصّ القرآنيّ فقد أورد قصّة معجزة العذراء في سورة «مريم»: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَاناً شَرْقِيّاً فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَن مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيّاً قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لأَهَبَ لَكِ غُلاماً زَكِيّاً قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيّاً قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْراً مَّقْضِيّاً فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَكَاناً قَصِيّاً

(1) لوقا 1: 26-38.

(2) لوقا 1: 1.

﴿فَأَجَاءهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنتُ نَسْياً مَّنسِيّاً فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيّاً وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْناً فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً [...] ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾[1].

من خلال هذه الآيات نتبيّن أنّ النصّ القرآنيّ أقربُ إلى رواية لوقا[2]، إلّا أنّه توسّع في دلالات ما كانت موجودة في هذه الرواية وصرّح النصّ بأنّ ما قصّه هو «قول الحقّ» فما المقصود بذلك؟ هل يعني أنّ ما قصّه هو الحقيقة التاريخيّة كما وقعت؟ أم أنّ النصّ القرآنيّ شأنه شأن كلّ نصٍّ مقدّس يسعى إلى بناء حقيقة إيمانيّة خاصّة به وهو بذلك ينخرط ضمن بنية أصليّة من بُنَى المتخيّل[3] لنا الحقيقة و«القول الحقّ» وللآخرين «الباطل» و«الأساطير» و«ما الأساطير إلّا أساطير الآخرين»؟ ومهما يكن من أمرٍ فإنّ النصّ الإنجيليّ والنصّ القرآنيّ يشتركان في دلالتين أساسيّتين:

1. تبرئة ساحة مريم ونفي تهمة الزنا عنها.
2. اعتبار حدث ولادة العذراء آيةً «لأنّه ليس شيءٌ غير ممكن لدى الله»[4].

مثّلت النصوص المقدّسة، الإنجيل والقرآن، مصدرين أساسيّين نهلت منهما النصوص الحافّة لصياغة معجزة ولادة العذراء فهل حافظت هذه النصوص

---

(1) مريم: 16-34.

(2) هذه الملاحظة توصّل إليها أيضاً: الربيعو (تركي علي)، **العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة**، بيروت/ الدّار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ط. 2، 1995، فصل: «الاحتفال بالخلق»، ص: 167.

(3) Boia (Lucian), *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris, éd. Les belles lettres, 1998, voir: L'archétype de l'altérité, pp. 33-34.

(4) لوقا 1: 38.

على الدلالات نفسها أم توسّعت فيها لتخدم غايات أخرى وتنهض بوظائف مختلفة؟

أورد الثعلبيّ خبراً ربط فيه بين مريم ويوسف «قالت العلماء بأخبار الأنبياء لمّا مضى من حمل عيسى عليه السلام ثلاثة أيّام ومريم يومئذٍ بنت خمس عشرة سنةً وقيل بنت ثلاث عشرة سنة، وكان مع مريم في المسجد من المحرّرين ابن عمّ لها يقال له يوسف النجّار وكان رجلاً حليماً نجّاراً يتصدّق بعمل يديه وكان يوسف ومريم يليان خدمة الكنيسة وكانت مريم إذا نفد ماؤها وماء يوسف أخذ كلّ منهما قلّته وانطلقا إلى المغارة التي فيها ماء فيستقيان منه ثمّ يرجعان إلى الكنيسة. فلمّا كان اليوم الذي لقيها فيه جبريل عليه السلام وكان أطول يوم في السنة وأشدّه حرّاً نفد ماؤها فقالت ألا تذهب بنا يا يوسف فنستقي؟ فقال: إنّ عندي لفضلاً من ماءٍ أكتفي به يومي هذا إلى غدٍ. وقالت: ولكنّي والله ما عندي ماء. فأخذت قلّتها ثمّ انطلقت وحدها حتّى دخلت المغارة فوجدت عندها جبريل عليه السلام قد مثّله الله لها بشراً فقال لها: «يا مريم إنّ الله قد بعثني إليك لأَهَبَ لَكِ غُلاماً زَكِيّاً» فقالت: «إنّي أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيّاً [...] أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيّاً» فقال: «كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ» فلمّا قال لها ذلك استسلمت لقضاء الله، فنفخ في جيب درعها وكانت قد وضعته عنها فلمّا انصرف عنها لبست مريم درعها وحملت بعيسى عليه السلام»[1].

أوّل ما يلفت النظر في هذا الخبر ضعف السند فيه، فقد اقتصر الثعلبيّ على إيراد هذه العبارة «قالت العلماء بأخبار الأنبياء». وهذه العبارة تدلّ على أنّ الأخبار قد استقرّت في الذاكرة الجمعيّة وسادت بين الجماعة وما إيرادها في كتاب **المجالس** إلّا من باب الجمع وتدوين الشفويّ، كما تدلّ أيضاً على انتقال مهمّ في وظيفة السند من أداة تسعى جاهدة إلى ربط الخبر بمصدره الأصليّ إلى أداة توهم بصدق الرواية. وبهذا المعنى ينحو السند منحًى أدبيّاً.

(1) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 384.

وحرصت الرواية على تأكيد دلالة مهمّة لم تغب في كلّ من النصّين الإنجيليّ والقرآنيّ فأبرزت أنّ قلّة مريم ما عبّأها يوسف وإنّما عبّأها روح القدس. فبرّأت القصّة يوسف ومريم. كانت مريم محرّرة قدّيسة وكان يوسف محرّراً قدّيساً فكانا يتصاحبان لجلب الماء إلّا أنّ هذا التماثل لا يخدم غاية القصّة فإذا بيوم لا كبقيّة الأيام، شديد حرّه، أطول يوم في السنة يخرق القاعدة فيذهب كلّ لشأنه، يوسف يبقى في الكنيسة يتعبّد لأنّ له فضل ماء في حين تستعدّ مريم لتدخل في عالَم المقدّس. وإذا كان النصّ القرآنيّ - وإن في ظاهره - قد بيّن مفاجأة مريم لمّا جاءها الملك مبشِّراً فإنّ الخبر قد حافظ على هذا المعنى، لكنّه استغلّ غموض النصّ وراح يبحث عن علّة «انتباذ مريم». هذا الغموض أثار فضول المسلم فتسلّل المتخيّل منشئاً قصّة جلب الماء وهو بهذا الأمر يبرّئ ساحة مريم من جهة ويلبّي فضول القارئ من جهة أخرى. فيتحوّل الخبر إلى نصّ لا فقط يشرح ما غمض في النصّ القرآنيّ وإنّما إلى نصّ متمّم لدلالات النصّ الأمّ.

وإنّ في بنية الخبر ما يكشف عن صناعته فلكلّ أخبار المعجزات شرخٌ: تناقض داخليّ أو أمر مسكوت عنه أو عنصر يثير الريبة والشكّ يفضح جانبه المصنوع والموضوع. فانظر الخبر تلاحظ تناقضاً في بنيته السرديّة، انطلق الخبر مقرّاً بأنّه مضى على حمل مريم بعيسى ثلاثة أيّام وانتهى بنفخ الملك في جيب درعها معلناً بداية الحمل فإلَامَ يعود هذا التناقض؟ هل هو ناجم عن النقل؟ ذلك أنّ الثعلبيّ ينقل عن «العلماء بأخبار الأنبياء» فما كان له أن يراجع ما حدّثوا به وهم أعلم الناس بتاريخ الأنبياء؟ أم يعود الأمر إلى عمل القاصّ؟

إنّ ما يمكن استنتاجه من خلال هذا الخبر أنّ القاصّ وهو يصنع قصصه وأخبارَه ينطلق من دلالات مرسومة سلفاً ثمّ يضع قصصه لتقريب هذه الدلالات من القارئ. وهو في عمله هذا غير متفطّن إلى ثغرات النصّ بقدر ما يهمّه جريان القصّة لتأكيد الدلالات. ولهذا السبب فإنّنا نلاحظ اختلافاً في قصّة ظروف الحمل وعلّة الانتباذ. فالزمخشريّ ممثّل الفكر الاعتزاليّ لم ينف المعجزة بل أقرّها لكنّه يصوغ خبراً مختلفاً عمّا أورده الثعلبيّ فيذكر في

الكشّاف تفسيراً مختلفاً لعلّة الانتباذ يقول «فبينا هي في مغتسلها أتاها الملك في صورة آدميّ شابّ أمرد، وضيء الوجه، جعد الشعر، سويّ الخُلق لم يتنقص من الصورة الآدميّة شيئاً [...] وإنّما مثل لها في صورة الإنسان لتستأنس بكلامه ولا تنفر عنه، ولو بدا في الصورة الملكيّة لنفرت منه ولم تقدر على استماع كلامه [...] وقيل كانت في منزل زوج أختها زكريّا ولها محراب على حدة تسكنه. وكان زكريّا إذا خرج أغلق عليها الباب فتمنّت أن تجد خلوة في الجبل لتفلي رأسها فانفجر السقف لها فخرجت وجلست في المشرفة وراء الجبل فأتاها الملك [...] فاطمأنّت إلى قوله فدنا منها ونفخ في جيب درعها فوصلت النفخة إلى بطنها فحملت»[1].

إنّ ما نلاحظه من خلال الخبر هو اختلاف ظروف الحمل بين رواية كلّ من الثعلبيّ والزمخشريّ وإن كان التصوّر العامّ ينفي تهمة الزنا ويقرّ بحصول المعجزة وتدخّل الغريب في عالم الناس. وهو ما يؤكّد أنّ الأفق الذهنيّ كان منفتحاً على العجيب المدهش مقرّاً بانخراطه في التاريخ تستوي في ذلك الذهنيّة السُنّيّة والاعتزاليّة رغم إعمالها العقل في أمور تخصّ العقيدة والدين.

يقدّم الزمخشريّ في هذا الخبر روايتين مختلفتين، فكان التقاء مريم بالملك في المرّة الأولى لحظة الاغتسال أي لحظة العُري والانعزال ثمّ يقدّم في رواية ثانية لا يثبت سندها إنّما ينسبها إلى المجهول «قيل» سبباً آخر وظرفاً آخر تتحقّق فيه المعجزة. فمريم في هذه الرواية غلّقت أمامها الأبواب، وكأنّها بذلك تقطع مع مخاطر ما وراء الأبواب وتحتمي بالمحراب من دنس حياة الناس. غير أنّها تتمنّى تغيّر وضعها فتتحقّق المعجزة بانفراج السقف والخروج. وغنيّ عن القول أنّ انزواء مريم وتحقّق كرامتها وشدّة تعبّدها «فلم تزل تصلّي حتّى تورّمت قدماها»[2] يعكس تصوّراً إسلاميّاً للقنوت والتعبّد والتزهّد. فإذا

---

(1) الزمخشريّ، **الكشّاف**، ج. 2، ص: 505-506.

(2) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 371.

بوضعيّة مريم تفهم «ضمن سجلّ دلاليّ إسلاميّ» فطبّق القاصّ هذا التصوّر الإسلاميّ على أشخاص عاشوا قبل الإسلام وأُوِّلَ التاريخ «الذي يسجّله البشر العاديّون باسم تاريخ مثاليّ يخضع في كلّ مظاهره للمفاهيم والمتصوّرات الإسلاميّة»[1]. ولتبرئة مريم قدّم الثعلبيّ خبراً ثانياً تمثّل في حوار جرى بين يوسف ومريم «وكان أوّل من أنكر حملها ابن عمّها وصاحبُها يوسف النجّار، فلمّا رأى الذي بها استعظمه واستفظعه ولم يدرِ ماذا يصنع من أمرها؟ وكلّما أراد أن يتّهمها ذكر صلاحها وعبادتها وبراءتها وأنّها لم تغب عنه ساعة واحدة وإذا أراد أن يبرّئها رأى الذي ظهر بها من الحمل. فلمّا اشتدّ ذلك عليه كلّمها فكان أوّل كلامه إيّاها أن قال لها إنّه قد وقع في نفسي من أمرك شيء وقد حرصت أن أكتمه فغلبني ذلك ورأيتُ أنّ الكلام أشفى لصدري فقالت له: «قلْ قولاً جميلاً» قال لها: «أخبريني يا مريمُ هل نبتَ زرعٌ بغير بذْرٍ؟»، قالت: «نعم»، فقال: «فهل نبتت شجرة بغير غيث؟»، قالت: «نعم»، قال: «فهل يكون ولدٌ من غير ذكر؟» قالت: «ألم تعلم أنّ الله عزّ وجلّ أنبت الزرع يوم خلقه من غير بذرٍ، البذر إنّما يكون من الزرع الذي أنبته من غير بذر، ألم تعلم أنّ الله تعالى أنبت الشجر من غير غيثٍ [...]. فلما قالت له ذلك وقع في نفسه أنّ الذي بها شيء من أمر الله تعالى»[2].

جمعت القصّة بين بطليها في بنية سرديّة. حضر فيها سارد عليم نقل حواراً جرى بين فواعل القصّة. استفظع يوسف فعل مريم لكنّه لم يتّهمها واستعظمه لكنّه لم يشهّر أمرها حتّى ألحّت عليه ذاته فصارحها وكشف عن حيرته، فخاطبها غير لائم وسألها حائراً فكان قوله قولاً جميلاً سألها في البدء عن الزرع أينبت من دون بذرٍ، وعن الشجر أيطلع من دون مطر وختمها بالولد أيكون من غير أبٍ. كان الإيمان سلاح مريم فأرجعت الأصول إلى الله،

---

(1) الشّرفي (عبد المجيد)، «**المسيحيّة في تفسير الطبريّ**»، **المجلّة التونسيّة للعلوم الاجتماعيّة**، العددان: 58-59، سنة 1979، ص: 60.

(2) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 385.

عندها التقيا على أرضيّة صلبة ونقطة ارتكاز، الإيمان بالله وقدرة الربّ على الخلق. مناظرة جرت بينهما وأسئلة ألقيت في كنف الاحترام ومن وراء كلّ هذا سارد يدير اللعبة ويوجّه الحوار وجهة مخصوصة، ففي كنف الإيمان كلّ شيء آية من آيات الله.

إنّ الحوار يتحوّل إلى تقنيّة قصصيّة وظيفتها أن ينخرط السامع في الأحداث فيعيش في لحظة تاريخيّة انصرمت، وغايتها الوصول بالمتقبِّل إلى نقطة صلبة وأرضيّة غير ميّادة. وهو إن ارتاب في البدء بعض ارتياب فشكّ في صنيع مريم فإنّه سرعان ما يعود إلى حضيرة الإيمان معزّزاً إيمانه بقدرة الإله الخالق على إتيان أبدع المعجزات.

غير أنّ هذه الأخبار وإن نفت تهمة الزنا التي ألصقها اليهود بمريم ففسخوا اسمها من سجلّات أنساب البيعة[1] فإنّها أيضاً استبعدت العلاقة الجنسيّة الشرعيّة في إنجاب مريم لعيسى رغم أنّ الجنس في مؤسّسة النكاح يعدّ عبادة في الإسلام[2]. فهل يعود هذا الاستبعاد إلى إثبات ما جاء في النصّ وعدم الرّغبة في تأويله أم يعود إلى الرغبة في الدفاع عن بتولة مريم ومن ثمّة الدفاع عن معجزة العذراء؟

وإذا كانت هذه الأخبار قد جمعت بين مريم ويوسف فإنّنا نعثر على روايات أخرى جمعت فيها القصصُ بين معجزة العذراء ومعجزة العاقر. فأورد الثعلبيّ هذا الخبر: «قالوا: «فلمّا أثقلت مريم ودنا نفاسها أوحى الله إليها أنّ مسجد بيت المقدس بيت من بيوت الله الذي طَهُرَ ورُفع ليُذْكَرَ فيه اسمه فابرزي إلى موضع تأوين فيه، فتحوّلت مريم إلى بيت خالتها أختِ أمّها أمّ يحيى فلمّا دخلت عليها قامت أمّ يحيى واستقبلتها فالتزمتها فقالت امرأة زكريًا:

---

(1) أقدم إشارة في المصادر اليهوديّة عن تهمة الزنا وردت على لسان رابي شمعون بن عزاي (ت. 110 م.). انظر: الشّرفي (عبد المجيد)، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، ص: 266، هامش 31.

(2) Bouhdiba (Abdelwahab), *La sexualité en Islam*, p. 112.

أشعرت أنّي حبلى؟ قالت مريم: وأنتِ أيضاً شعرتِ أنّي حُبلى. قالت امرأة زكريًّا: فإنّي أجد ما في بطني يسجد لما في بطنك فذلك قوله تعالى ﴿مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّهِ﴾[1]»[2]. أمّا الكسائيّ فأورد هذا الخبر: «فمدّ جبريل إصبعه إلى جنب مريم ونفخ فيه فوصلت النفخة إلى بطنها فحملت بعيسى من ساعتها وواقع زكريًّا زوجته في ذلك الوقت فحملت بيحيى فأصبحت مريم عليها السلام حاملاً بعيسى وخالتها حاملاً بيحيى»[3]. وذكر ابن كثير أيضاً خبراً يربط فيه بين قصّة العذراء وقصّة العاقر رواه السدّيّ: ذكر السدّيّ بإسناده عن الصحابة أنّ مريم دخلت يوماً على أختها فقالت لها أشعرت أنّي حُبْلَى فقالت مريم، وشعرت أيضاً أنّي حُبلى فاعتنقتها وقالت لها أمّ يحيى إنّي أرى ما في بطني يسجد لما في بطنك»[4].

ما نلاحظه من خلال هذه الأخبار تأكيدها ارتباط معجزة ولادة العذراء بولادة العاقر، غير أنّ الروايات قد اختلفت فإذا كانت أمّ يحيى في روايتي الثعلبيّ والكسائيّ خالة مريم فإنّ التماثل يصل أقصاه عند ابن كثير فتصبح أختَ مريم. إنّ المتخيّل الإسلاميّ بهذا الجمع يفتح دلالات جديدة لم تكن موجودة أصلاً في النصّ. فإذا كان النصّ القرآنيّ قد ألّف بين قصّة زكريًّا وقصّة مريم فإنّ الجمع بين الولادتَيْن غائب فيه إلّا أنّ المتخيّل الإسلاميّ وهو يجمع بين القصّتين رأى إمكانيّة التّأليف بين الولادَتَيْن انطلاقاً من تأويل آية ﴿مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّهِ﴾ . فكانت الآية حافزاً للجمع بين الولادتين ودليلاً على ارتفاع شأن عيسى. وقد تفطّن ابن كثير إلى دلالة هاتين القصّتين فقال: «ذكر الله تعالى هذه القصّة بعد قصّة زكريًّا التي هي كالمقدّمة لها والتوطئة قبلها»[5]. كان

---

(1) آل عمران: 39.

(2) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 386.

(3) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 370.

(4) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 2، ص: 67-68.

(5) المصدر السابق، مج. 1، ج. 2، ص: 66.

التّأليف بين الولادتَيْن يخدم غرضاً في القصّة فكأنّ معجزة العاقر كانت تُهيِّئ المتقبِّل لاستقبال أعجب المعجزات «فقد شقَّت قصّة زكريَّا وامرأته أمام قصّة مريم طريقاً كانت من قبلُ وعرة المسالك فسهّلتها بأن رصدت لها معالم تُنيرها»[1]. فقد كانت قصّة ولادة العاقر توطئة لما سيحدث في مريم من المعجزات. فكان الجمع بين الولادتَيْن آليّة فنيّة غايتها الحدّ من غرابة المعجزة فإذا أنجبت العاقر، أنجبت العذراء، وإذا تقبّل الناس معجزة العاقر تقبّلوا معجزة العذراء.

وإذا كانت ولادة العذراء معجزة فإنّ مدّة الحمل كانت كذلك. فقد اختلفت الروايات في مدّة حمل مريم: «فقال بعضهم كان مقدار حملها تسعة أشهر كحمل سائر النساء، وقيل ثمانية أشهر وكان ذلك آية أخرى لأنّه لم يعش مولود لثمانية أشهر غير عيسى، وقيل ستّة أشهر [...] وقال ابن عبّاس ما هو إلّا أن حملت ووضعت ولم يكن بين الحمل والوضع والانتباذ إلّا ساعة واحدة لأنّ الله تعالى لم يذكر بينهما فصلاً، قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَكَاناً قَصِيّاً﴾»[2]. ويعلّق عبد الوهّاب النجّار على هذه الأقوال قائلاً: «والذي أميل إليه أنّ كلّ هذا تكلّف من أصحاب هذه الأقوال لأنّ أمره في الحمل لمّا كان عجيباً أرادوا أن يجعلوه في مدّة الحمل أيضاً عجيباً»[3]. ورغم هذا الموقف الناقد فإنّ لهذه الأخبار دلالةً، إنّ المعجزة لا تكتمل إلّا إذا ارتبطت بأخرى فإذا كان الحمل عجيباً كانت مدّة الحمل كذلك فتزايد القصّاص حتّى وصلوا بالمدّة إلى الساعة. فانتفى الزمن وتوقّف كأن لا حملَ ولا وضعَ ولا معجزة وإنّما هو القصص يصوغ من المعجزات أعجبها ومن الخوارق أحلاها بفضل الكلمة الخالقة فحسب.

وإذا كانت مدّة الحمل معجزة في أخبار أهل السُنّة فإنّ الفكر الشيعيّ

(1) السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 303.

(2) الثعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 386.

(3) النجّار (عبد الوهّاب)، **قصص الأنبياء**، ص: 493.

استغلّ الفرصة ليقرن بين الحسين وعيسى «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لم يعش قطّ لستّة أشهر غير الحسين وعيسى بن مريم»[1]. فالمتخيّل الشيعيّ وهو يقرن بين مدّة الحمل بعيسى ومدّة الحمل بالحسين إنّما يرفع رموزه إلى مرتبة الأنبياء، فيضفي عليهم قداسة ويربط ربطاً خفيّاً بين شهيد المسيحيّة وشهيد الإسلام.

كانت مريم قدّيسة من القدّيسات، صانت فَرْجَها فكانت رمزاً للإيمان وصورة للملاك تذكّر بعذارى اليونان «أرتيميس» (Arthémis) و«ديان» (Diane). وكانت فضاء تجلّى فيه المقدّس فتمّت بمعجزة العذراء «القسمة الرباعيّة الدالّة على كمال قدرته وعظيم سلطانه ولا ربّ سواه»[2]، وكانت الولادة «دلالة وعلامة للناس على قدرة بارئهم وخالقهم الذي نوّع في خلقهم فخلق أباهم آدم من غير ذكر ولا أنثى، وخلق حوّاء من ذكر بلا أنثى، وخلق بقيّة الذرّية من ذكر وأنثى إلّا عيسى فإنّه أوجده من أنثى بلا ذكر»[3]. فكانت معجزة العذراء مثالاً يُضرب على اكتمال القسمة الرباعيّة وعظمة الخالق وتنويعه في كيفيّة الخلق.

وإذا كان التفسير السُنّيّ قد رأى في ولادة العذراء دليلاً على قدرة الإله فإنّ التأويل الصوفيّ رأى فيه أمراً مختلفاً. يقول ابن عربيّ في تفسيره: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾[4] تعجّب النفس من حملها وولادتها من غير أن يَمَسَّهَا بَشَرٌ من غير تربية شيخ وتعليم معلّم بشريّ وهو معنى بكارتها ﴿قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾[5] أي يصطفي من شاء بالجذب والكشف ويهب له

---

(1) الجزائريّ، **النّور المبين**، ص: 373.

(2) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج. 3، ص: 121-122.

(3) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 2، ص: 66-67.

(4) آل عمران: 47.

(5) آل عمران: 47.

مقام القلب من غير تربية وتعليم كما هو حال المجذوبين وبعض المحبّين»[1].
إنّ هذا التأويل يغيّر من معنى الولادة. فالولادة ما عادت تُفْهَم على المعنى الظاهر من كونها إنجاب ولدٍ، إنّما الولادة أصبحت تُفْهَم باعتبارها ولادة معرفيّة، والبكارة لا يقصد بها في نصّ المعجزة أنّ بشراً لم يمسس مريم وإنّما أصبحت البكارة دالّة على تجلّي المعرفة من دون تعليم شيخ أو تربية معلّم. ويعني ذلك أنّ الولادة لم تعد مقترنة بالجسد بل أضحت مقترنة بالنفس. ومن ثمّة لا تُفْهَم المعجزة على المعنى الظاهر من ولادة من دون أبٍ بل قامت دليلاً على قدرة النفس امتلاك المعرفة عن طريق الكشف والجذب. فأصبحت المعجزة خادمة لأغراض التأويل الصوفيّ، مشرّعة لمصدر معرفتهم فتتحوّل ولادة العذراء إلى أنموذج أصليّ (Archétype) للمعرفة الصوفيّة. فمريم في ولادتها العذريّة تكشف عند الصوفيّ عن لحظة تجلّي الحقيقة عبر مسار الترقّي في سلّم الكشف والجذب. وبذلك يمكن القول إنّ النصّ الصوفيّ بحث في المعجزة عمّا يشرّع به مقالته ويرسّخ به طرائق معرفته. فعبّرت المعجزة عن الكون الصوفيّ. فكان هذا التأويل دليلاً على أنّ النصّ المقدّس يبقى صامتاً ما لم يخضع لوضعيّة تأويليّة معيّنة تشرح ألفاظه وتخرج معانيه من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل، فيكون التأويل عاكساً بالضرورة لثقافة المفسِّر، خادماً لأغراضه، ناطقاً بما يختمر في ذهن القارئ من مقالات وعقائد.

وإذا كان ابن عربيّ في نصّه قد نحا منحًى تأويليّاً يشرّع به لمصدر معرفته فإنّنا نراه في نصٍّ ثانٍ يبحث عن تفسير «منطقيّ» لسرّ المعجزة فيقول: «وإنّما أمكن تولّد الولد من نطفة واحدة لأنّه ثَبَتَ في العلوم الطبيعيّة أنّ منيّ الذكر في تكوّن الولد بمنزلة الأنفحة في الجبن، ومنيّ الأنثى بمنزلة اللبن، أي العقد من منيّ الذكر والانعقاد من منيّ الأنثى لا على معنى أنّ منيّ الذكر ينفرد بالقوّة العاقدة ومنيّ الأنثى بالقوّة المنعَقِدَةِ، بل على معنى أنّ القوّة العاقدة في منيّ الذكر أقوى والمنعقدة في منيّ الأنثى أقوى وإلّا لم يمكن أن يتّحدا شيئاً واحداً

---

(1) ابن عربيّ، **التفسير**، ج. 1، ص: 128.

ولم ينعقد منيّ الذكر حتّى يصير جزءاً من الولد. فعلى هذا إذا كان مزاج الأنثى قويّاً ذكوريّاً كما تكون أمزجة النساء الشريفة النفس، القويّة القوى، وكان مزاج كبدها حارّاً كان المنيّ المنفصل عن كِلْيتها اليُمْنَى أحرّ كثيراً من الذي ينفصل عن كِلْيتها اليسرى، فإذا اجتمعا في الرحم وكان مزاج الرحم قويّاً في الإمساك والجذب، قام المنفصِل من الكِلْيَة اليُمنى مقام الذكر في شدّة قوّة العقد، والمنفصِل من الكِلْيَة اليُسرى مقام منيّ الأنثى في قوّة الانعقاد فيتخلّق الولدُ»[1]. إنّ ابن عربيّ في محاولته لفهم معجزة ولادة العذراء يستند إلى «العلوم الطبيعيّة» في عصره وهو بذلك يحاول أن يجد «تفسيراً علميّاً» به يدعّم المعجزة. فينطلق من الوضعيّة الطبيعيّة حيث يكون منيّ الذكر قوّة عاقدةً ومنيّ الأنثى قوّة منعَقِدة، ومن اجتماع هاتين القوّتين تحصل الولادة ويتكوّن الولد، غير أنّ ولادة العذراء لا تنطبق عليها هذه الوضعيّة. فكان لا بدّ من أن تجتمع القوّتان العاقدة والمنعقدة في مريم حتّى يكون التخلّق. فإذا بالكِلْيَة تتحوّل إلى منتج للمنيّ الذكوريّ والأنثويّ. وبذلك فإنّ ابن عربيّ قرأ النصّ بمكتسبات المعرفة العلميّة السائدة في عصره، بل كان يسعى إلى تطويع هذه المعرفة لفهم المعجزة.

ومن ثمّة فقد طوّع العلم في خدمة الدين وهو غافل عن أنّ نتائج العلم نسبيّة، ومنطلقاته تختلف عن منطلقات المقولات الدينيّة، بل إنّ منطلقات تفسيره لم تكن أصلاً علميّة، وهو انطلاقاً من هذا النصّ يجعل من مريم كائناً خنثويّاً شأنها شأن آدم. فإذا كان آدم من قبل قد تشكّلت منه الأنثى من دون رحم فإنّ مريم مثّلت وضعاً معاكساً فتخلّق منها الولد من دون ذكر.

إنّ ابن عربيّ وهو يُفسّر سرّ الولادة العجيبة بالعلوم الطبيعيّة السائدة في عصره فيرجع الأمر إلى حدث طبيعيّ يخرج النصّ الدينيّ المتضمّن، شأنه شأن بقيّة النصوص الدينيّة، لجوانب عجيبة وغريبة إلى نصّ يمكن دراسته وفق نتائج العلوم ممّا يُلغي الأبعاد الرمزيّة للنصّ فينزع عن المعجزة صبغتها السحريّة.

إنّ ما يمكن استنتاجه من خلال دراسة نصوص معجزة العذراء:

---

(1) ابن عربيّ، **التفسير**، ج. 2، ص: 5-.6.

- إنّ الأجيال الإسلاميّة كانت ولا تزال تتعامل مع النصّ القرآنيّ باعتباره وثيقة تاريخيّة غافلة عن البعد الرمزيّ الكامن فيه بالضرورة، والنصوص الثواني وهي تتعامل مع النصّ الأمّ شارحة له تنتج نصوصاً متخيّلة. ورغم ذلك فإنّها تروّج وتُتَقَبَّل على أنّها نصوص تاريخيّة تمثّل الحقيقة كلّ الحقيقة، وذلك عائد إلى خاصّيّة أساسيّة في المتخيّل الدينيّ عامة وتتمثّل في أنّه متخيّل منكر ونافٍ لصفته التخييليّة والأسطوريّة.
- سعت النصوص الإسلاميّة إلى تأكيد دلالات النصّ، وكانت في عملها هذا تنطلق من النصّ الأمّ وفراغاته فقامت القصص لا شارحة النصّ فحسب وإنّما تغنيه وتُضيف إليه دلالات جديدة ما كانت له في الأصل أو كانت كامنة فيه بالقوّة فأعربت عن سعي المسلم إلى مشاركة ربّه في إنتاج معنًى لوجوده.

ولا تحسبنّ قصّة معجزة العذراء نسيجاً منقطع النظير، جاء على غير مثال فلم تعرفه إلّا المسيحيّة، وردّدته النصوص الإسلاميّة من بعدُ، فقد نسج أهل الهند من قبلُ قصّة تشبهها، فانظر قصّة بطل الهند البوذيّة تَرَ عَجَباً. ها هي «مايا» ملكة كانت وقدّيسة مدينة «كابيلاقاسُو» أقامت الاحتفال بالبدر عيد الهند المقدّس، تطهّرت واستحمّت وأحسنت إلى الفقراء وقطعت على نفسها عهد «أبوساذا» ثمّ أخلدت إلى النوم. فرأت في ما يرى النائم أربعة ملوك عظّمنها وطهّرنها وألبسنها أردية سماويّة ثمّ أعددن لها سريراً إلهيّاً رأسه إلى المشرق فتمثّل لها الإله «بوذيساتو» فيلاً أبيض. ضرب جنبها الأيمن فظهر لها كأنّه يدخل في رحمها فحملت ببوذا (Boudha) عشرة أشهر «كأنّه الزيت في القدح» فلمّا جاءها المخاض ذهبت إلى شجرة كبيرة من أشجار الملح فوضعت عندها وليدها»[1].

---

(1) ديورانت (وول)، **قصّة الحضارة**، ترجمة: زكيّ نجيب محمود، ط. 1988، ج. 3، من المجلّد الأوّل، ص: 64-66.

وانظر: **إنجيل بوذا**.

مريم كانت قدّيسة القدّيسات أحصنت فَرْجها، فما شابتها شائبة كذلك كانت «مايا» من قبْلُ، قدّيسة أهل الهند، رحيمة بالفقير، مقيمة لتعاليم دينها، غاب عن حياتها الرجل أو كاد. فلئن حضر الذكر في القصّتين فإنّ حضوره كالغياب فلا حاجة لهما بالذكر. أليست «مايا» (Maya) في اللغة السنسكرتيّة القديمة تعني «القوّة الخالقة بذاتها»[1] وكانت مريم خُنثى - حسب ابن عربيّ - أمكن أن يتخلّق منها الذكر؟ كانتا فضاء تجلّى فيه المقدّس، هذه كان ابنُها مخلِّصاً، وتلك كانت ابنها المستنير رافع غشاوة الجهل عن أعين الناس.

التشابه والتماثل يبلغان أقصاهما في القصّتين. فهل هي هجرة الأساطير وتفاعل الثقافات يؤثّر بعضها في بعض فلا حدود تحدّها ولا زمان يمنعها أمْ تُراه القصص يُحاكي بعضه بعضاً أم هي الذات الإنسانيّة تنتج من الصور ما يتشابه فيعبّر عن بنية أنثروبولوجية ونماذج أصليّة تصوغها كلّ ثقافة بحسب مقتضى الحال وشروط العمران.

خاتمة الفصل

درسنا في هذا الفصل نصوص معجزات الولادة، فنظرنا في طقوس الولادة المقدّسة فبان انطلاقاً من استقراء النّصوص حضور أنموذج ينسج عليه القاصّ سيرة بطله فكانت سيرة موسى تذكّر في بنيتها السّرديّة بسيرة إبراهيم. ثمّ تتبّعنا نصوص ولادة العاقر فخلصنا إلى أنّ هذه المعجزة تحيل في دلالاتها العميقة على رغبة الإنسان في قهر العقم، وحلم الجماعة ببطل يسيّر أمرها. وبحثنا أخيراً في معجزة ولادة العذراء وقد تأكّد حرص التّصوّرين المسيحيّ والإسلاميّ على أسطرة حدث الولادة والخروج به من الحدث العاديّ إلى الحدث الخارق المتخيّل. وقد عقدنا مقارنة بين ولادة عيسى وولادة بوذا فلاحظنا تشابهاً بين الولادتين ممّا خوّل لنا القول بوجود تصوّرات مشتركة بين الثّقافات رغم اختلاف البيئات وتغيّر العصور.

---

(1) Eliade (Mircea), Ioan (Couliano), *Dictionnaire des religions*, Paris, Plon, 1990, p. 338.

خاتمة الباب

حاولنا في هذا الباب أن ندرس معجزات الخلق والولادة. فخصّصنا الفصل الأوّل لتبيّن معجزات الخلق في مدوّنة **قصص الأنبياء** فحاولنا النظر في أنواع المعجزات الأكثر تواتراً وحضوراً. فلاحظنا حضور الكلمة الخالقة في كثير من الأخبار واستنتجنا أنّ المتخيّل الإسلاميّ انطلق من النصّ الأمّ الذي قدّم النواة الأولى للإقرار بالخلق بالكلمة. والمتخيّل الإسلاميّ في نسجه لنصوص معجزات الخلق بالكلمة كان ينهل من نصوص ثقافيّة أخرى محلّيّة وكونيّة فانخرط ضمن متخيّل كونيّ مداره على الكلمة. ومن ثمّة حاولنا أن نتبيّن الشحنة الرمزيّة للكلمة. فلاحظنا أنّ الكلمة هي الوسيط بين الإنسان والطبيعة كانت ولا تزال وسيلة التحاور بين البشر فربطت الشعوب قديماً علاقة لا تنفصل بين الدالّ والمدلول والكلمة والفعل ممّا جعل الكلمة تتحوّل إلى قوّة سحريّة قادرة على الخلق. وقد استنتجنا أنّ المتخيّل الإسلاميّ حافظ على سرّ الخلق بالكلمة فلم يقدّم صوراً تقرّب العمليّة إلى الأذهان، وإنّما كان الغموض في عمليّة الخلق هو المشرّع لإقرار الناس بقدرة الكلمة على الخلق. ثمّ نظرنا في الخلق بالمادّة فتبيّنّا إقرار النصّ الأمّ بوجود موادّ أولى للخلق من قبيل الماء والطين، غير أنّ المتخيّل الإسلاميّ قد أنشأ موادّ أخرى جعلها موادّ للخلق فإذا بالجوهرة تقوم مادّة جديدة للخلق فعبّر بذلك المتخيّل عن أنّ أهمّية المخلوقات ناجمة عن نفاسة المادّة، ثمّ حاولنا تبيّن قيام الماء رمزاً كونيّاً للخلق. فقد كان الماء في جلّ الثقافات المادّة الأنموذج للخلق. ثمّ كان الطين مادّة منها خلق الإنسان، وقد تبيّن أنّ هذا المعتقد كان كونيّاً حضر في جلّ

الثقافات مهما اختلفت العصور والأماكن. فدلّ على أنّ ذلك يعبّر عن بنية أنثروبولوجيّة كونيّة تربط بين الإنسان والأرض التي اعتبرها أمّاً له، من رحمها كان خلقه. ثمّ لاحظنا أنّ المادّة كانت معبّرة عن رغبات عميقة لدى المجموعة في الحطّ من شأن المرأة والتقليل من منزلتها رغم عدم حضور إشارة نصّيّة أو آية صريحة تدلّ على ذلك. فكان المتخيّل في تعامله مع النصّ مؤوّلاً له تأويلاً خادماً لنظرته الذكوريّة. ثمّ حاولنا أن نتبيّن نصوص معجزات الخلق بالعين فسعينا إلى فهم رمزيّة العين فبحثنا في نصوص المتخيّل والنصوص اللغويّة ونصوص الثقافات الأخرى لفهم الطبقات الرمزيّة التي أضفيت على العين فأدركنا أنّ العين كانت رمزاً للمعرفة المقترنة بالتعالي الإلهيّ من جهة واقترنت في دلالتها المعجميّة بالمنبع عنه يفيض الماء أو الحقيقة في التصوّر الصوفيّ من جهة أخرى. فكانت هذه الدلالات الرمزيّة هي التي خوّلت لها أن تكون أداة خلق في معجزات الخلق وعيناً شرّيرة في المتخيّل الشعبيّ.

أمّا الفصل الثاني فقد خصّصناه لدراسة معجزات الولادة. فنظرنا في طقوس الولادة المقدّسة. فحاولنا دراسة نموذج ولادة إبراهيم وموسى وانتهينا إلى وجود تشابه في السيرتَيْن ممّا شرّع القول بوجود نموذج (Modèle) ينسج عليه القاصّ سيرة بطله. وما الاختلاف الحاصل في سير الولادة إلّا اختلاف طفيف يمسّ التسمية وبعض العناصر الفرعيّة فكانت سيرة إبراهيم تذكّر بسيرة موسى وسيرة محمّد ممّا دلّ على أنّ القاصّ إنّما يحاول أن يقدّم نموذجاً صالحاً لكلّ الأنبياء فيسهل حفظه واختزاله في الذاكرة ثمّ استحضاره. ثمّ حاولنا تبيّن دلالة معجزة ولادة العاقر فانتهينا إلى أنّ ولادة العاقر إنّما تعكس رغبة الإنسان في الخَلَف يسنده ويضمن مواصلة مسيرته، كما تلبّي رغبة الجماعة في طفل معجزة يغيّر مسار حياتها.

ثمّ نظرنا أخيراً في ولادة العذراء وانتهى بنا البحث إلى إقامة مقارنة بين ولادة عيسى ومعجزة ولادة بوذا وخلصنا إلى وجود تشابه بين قصّتين نشأتا في بيئتين مختلفتين فأكّدنا من ثمّة وجود بُنًى أنثروبولوجية مشتركة لإنشاء النموذج البطوليّ تصوغها كلّ جماعة بحسب احتياجاتها الثقافيّة والنفسيّة والاعتقاديّة.

الباب الثّاني

معجزات النّجاة والعقاب

مقدّمة الباب الثّاني

ما من منظومة دينيّة إلّا وتخترقها ثنائيّة أساسيّة هي ثنائيّة النجاة والعقاب. فإذا كانت النجاة تتحقّق انطلاقاً من اعتناق ذلك الدين والقيام بتعاليمه، واتّباع أصوله، فإنّ الكفر بالدين والمروق عنه جزاؤه العقاب. ولعلّ هذه الثنائيّة تتجلّى أفضل ما تتجلّى في الديانات التوحيديّة التي أقامت الحدود الواضحة بين مؤمن ضمن النجاة وكافرٍ بالدين نال سخط الربّ فكان مآله العقاب. فتقوم ثنائيّة النجاة والعقاب محدِّدة لمكانة الفرد في المنظومة الدينيّة، فاصلة بين أتباع الدين ومنكريه، فهي بذلك تقدّم نظاماً جزائيّاً يُعطي للمعتنق معنًى ووظيفةً لدينه. وانطلاقاً من هذه الثنائيّة تشكّلت جملة من نصوص المعجزات. فمنحت النجاة لأمناء الدين وحرّاس كلمة الربّ وخصّت الجناة بالعقاب. وبيّنت أنّ الإله قادر على التدخّل لنجدة من يؤمن به من جهة، ومعاقبة مَنْ يكفر به من جهة أخرى. لذلك خصّصنا هذا الباب لدراسة معجزات النجاة والعقاب فقسّمناه إلى فصلين، تدبّرنا في الفصل الأوّل جملة من معجزات النجاة. فسعينا إلى دراسة معجزات النجاة من النار لمّا لاحظنا أنّ النار تنقلب في هذه المعجزات من وسيلة دالّة على العقاب إلى رمز دالّ على النجاة. ثمّ نظرنا في معجزات النجاة بالماء. ثمّ انصبّ اهتمامنا في القسم الثالث على علاقة الإنسان بالحيوان في نصوص المعجزات، إذ كان الحيوان حامياً للإنسان، منقذاً له من المخاطر والموت. ثمّ خصّصنا الفصل الثاني لدراسة معجزات العقاب فحاولنا أن نتبيّن كيفيّة تحوّل الكوارث الطبيعيّة من طوفان وريح في الضمير الجمعيّ إلى وسائل دالّة على نقمة الإله وسخطه. ثمّ نظرنا في معجزات العقاب التي أضحى فيها

الحيوان نقمة. وأخيراً حاولنا تبيّن دلالات معجزات العقاب بالمسخ. ولقد سعينا في هذا الباب إلى تبيّن وظائف هذه الأخبار ودلالاتها، وكان همّنا الكشف عن آليّات اشتغال المتخيّل التي تخوّل له إضفاء دلالة مخصوصة على الظواهر الطبيعيّة والرموز الحيوانيّة، فتحوّلها من عنصر موضوعيّ خالٍ من الدلالة إلى عنصر من عناصر المتخيّل مشحون بدلالات رمزيّة. فكيف يمكن للظواهر الطبيعيّة والرموز الحيوانيّة أن تكون معبّرة عن وسائط للنجاة ثمّ تتحوّل دلالاتها لتصبح وسائل عقاب؟ وما هي آليّات المتخيّل التي خوّلت للظّاهرة أن تقوم بدورين متناقضين؟

الفصل الأول:

معجزات النجاة

مقدّمة الفصل

خضعت سيرة النّبيّ في كتب **قصص الأنبياء** لهيكل قصصيّ مخصوص مثّلت النّجاة أبرز الوظائف السّرديّة القارّة فيه. فقد حرص الفكر الدّينيّ - من خلال القصص - على حماية أبطاله. فنسج المتخيّل جملة من المعجزات عبّرت عن تدخّل المقدّس لنجدة «حرّاس كلمة الرّبّ». لذلك نخصّص هذا الفصل لدراسة معجزات النّجاة. فحاولنا تبيّن الدّلالات الرّمزيّة للنّار في معجزة نجاة إبراهيم، ونظرنا في نصوص النّجاة بالماء في معجزة فلق موسى البحر. ثمّ تتبّعنا حضور الرّمز الحيوانيّ من خلال فداء الكبش للإنسان واحتواء الحوت ليونس.

فكيف تحوّلت النّار من رمز دالّ على الموت إلى رمز دالّ على النّجاة وإنقاذ الأنبياء؟

وما دلالة الرّمز الحيوانيّ في معجزات النّجاة؟

I. النار وسيلة نجاة

من بين العناصر الأربعة تقوم النار رمزاً حمّالاً للمتناقضات، تحمل تارةً

قيماً دلاليّة سلبيّة وطوراً قيماً إيجابيّة، فهي الإحراق والتغيّر السريع، وهي النور والضياء، فهي الجنّة والنار في الوقت نفسه[1] «فدلّت على الذنوب والآثام والحرام» من جهة وعلى «الهداية والإسلام والعلم والقرآن»[2] من جهة أخرى. وبفضل طبيعتها المزدوجة والمتناقضة مثّلت لغزاً للإنسان وباتت مصدراً لجملة من الأساطير حيكت حولها. فعبّرت هذه الأساطير عن كيفيّة الحصول عليها واستغلالها. فتحوّلت النار من مادّة طبيعيّة إلى مكوِّن رمزيّ مشحون بطاقة دلاليّة. وقد عثرنا في **عرائس المجالس** على أسطورة بدئيّة تفسّر كيفيّة الحصول على النار، يورد الثعلبي الخبر قائلاً: «ثمّ إنّ آدم عليه السلام بعد ستر عورته اشتكى، فقال له جبريل ما الذي أصابك؟ فقال: أجد في نفسي قلقاً واضطراباً لا أجد إلى العبادة منه سبيلاً. وإنّي أجد بين لحمي وجلدي دبيباً كدبيب النّمل. فقال له جبريل: ذلك يسمّى الجوع. قال: وكيف الخلاص من ذلك؟ قال: سوف أهديك إلى ذلك. فغاب ثمّ جاء بثورين أحمرين والعلاة: يعني السندان والمطرقة والمنفخة والكلبتين ثمّ جاءه بشررٍ من جهنّم فوقع في يد آدم فطار منه شرارة فوقعت في البحر فدخل جبريل إليها وأتى بها فدفعها إلى آدم فطارت منه أيضاً حتّى فعل ذلك سبع مرّات، فذلك قول النبيّ ﷺ «إنّ ناركم هذه جزء من سبعين جزءاً من نار جهنّم بعد أن غسلت بالماء سبع مرّات». فلمّا جاء بها في الثامنة نطقت النار فقالت: «يا آدم إنّي لا أطيعك وإنّي منتقمة من عُصاة أولادك يوم القيامة». فقال جبريل: يا آدم إنّها لن تطيعك ولكنّي أسجنها لك ولأولادك ليكون لك ولأولادك فيها المنافع، فسجنها في الحجر والحديد [...]. ويُرْوَى أنّ آدم لمّا أخذ النار احترقت يده فخلّى عنها فقال لجبريل: ما لها تحرق يدي ولا تحرق يدك؟ قال: إنّك عصيت الله وإنّي لم أعصه»[3].

---

(1) Bachelard (Gaston), *La psychanalyse du feu*, éd. Folio, 1949, p. 23.

(2) ابن سيرين (محمّد)، **تفسير الأحلام**، ص: 201.

(3) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 39.

انطلاقاً من هذا الخبر يمكن أن نؤكّد أنّ مادّة النار كانت مادّة قادحة لإنشاء أسطورة تأسيسيّة[1] بها يتمّ تفسير أصل النار وكيفيّة الحصول عليها. فالثقافة العربيّة الإسلاميّة في بحثها عن أصل النار لم تختلف عن بقيّة الثقافات التي سعت جاهدة إلى وضع أسطورة بدئيّة بها تفسّر سرّ النار. ارتبطت لحظة الحصول على النار بالإنسان البدئيّ آدم. ولعلّ هذا الأمر ليس غريباً عن منطق الأسطورة، إذ كثيراً ما يقترن الحصول على مادّة من الموادّ أو دواء من الأدوية ببطل أسطوريّ أو كائن لامرئيّ، ملاك أو إله يدلّ الإنسان ويوجّهه حتّى يستطيع الحصول على طلبته. فإذا كانت النار عنصراً أساسيّاً أسهم في تقدّم الإنسان، فإنّ هذا العنصر ما كانت له تلك القيمة لو لم يرتبط بلحظة البدء. إنّ اقتران النار بآدم هو تأكيد أنّها عنصر تحوّلت به الإنسانيّة إلى زمن الحضارة والثقافة. فخرجت بذلك الإنسانيّة منذ الحصول على النار من طور الهمجيّة إلى طور التمدّن والاستقرار[2]. إنّ المتخيّل وهو يربط الحصول على النار بلحظة البدء سعى إلى أنسنتها وذلك بعقد حوارٍ جرى بينها وبين آدم، فجعل بذلك النار كائناً ومخلوقاً من مخلوقات الله. فإذا كانت النار من المخلوقات فإنّها لا يمكن أن تكون ربّاً يُعْبَدُ، ومن ثمّة فإنّ المتخيّل يضرب مقالات المجوس عَبَدَة النار. إنّ هذه الأسطورة التأسيسيّة تضع حدّاً للنار، فإذا كانت النار عند شعوب أخرى قد ألّهت أو كانت رمزاً للإله[3] فإنّها تصبح في المنظومة الثقافيّة الإسلاميّة شأنها شأن الإنسان كلاهما مخلوق من مخلوقات الإله كلّ منهما ينقاد ويأتمر بأوامره.

---

(1) نحن نختلف مع ما ذهب إليه محمّد عجينة من عدم وجود أسطورة تأسيسيّة للحصول على النار في الثقافة العربيّة الإسلاميّة شبيهة بأسطورة برومثيوس، إنّ نصّ الأسطورة موجود في القصّة، انظر موقف محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب**، ج. 1، ص: 265.

(2) ربطت كثير من الدّراسات الأنثروبولوجيّة بين النار وعالَم الثقافة، انظر على سبيل المثال: Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 197.

(3) كثيراً ما ألّهت الشعوب النار فاعتبرتها رمزاً للربّ. انظر على سبيل المثال: *Dictionnaire des symboles*, art. «Feu», p. 437.

إنّ المتخيّل الإسلاميّ وهو يؤنسن النار يسلبها دلالات رمزيّة تخالف منظومته العقائديّة. والأسطورة وهي تقدّم نظاماً تفسيريّاً عن كيفيّة حصول الإنسان على النار تنفي اكتشاف المادّة اكتشافاً مباشراً فيقوم طرف ثالث هو الذي يهب الإنسان النار. فما كان للإنسان أن يستخدم النار لو لم يدجّنها جبريل، بعد أن غُسلت في الماء سبعاً وسُجنت في الحديد والحجر. فالأسطورة بذلك تحافظ على قداسة النار باعتبارها هبة إلهيّة. وقد حرصت الأسطورة على إبراز التنافر بين المخلوقين، فلا النار أطاعت الإنسان ولا هو استطاع إخضاعها فكانت العلاقة منذ الوهلة الأولى مبنية على الانتقام لا على الطاعة. أفيكون عدم طاعة النار للإنسان في الأسطورة ناجماً عن طبيعتها؟ أم هو مرتبط بالصراع الأبديّ بين الإنسان المخلوق من طين والشيطان الكائن المخلوق من مارج من نار؟ وهل الأسطورة بذلك تستحضر لحظة رفض النار السجود للطين؟

إنّ الأسطورة العربيّة تقدّم نظاماً تفسيريّاً به تحدّد أصل النار وتبرز علاقتها العدائيّة للإنسان، وهي من ثمّة لا تختلف عن سائر الأساطير التأسيسيّة التي سعت إلى الإجابة عن أصل النار.

وإذا ارتبطت النار بآدم في الأسطورة العربيّة الإسلاميّة فإنّها قد ارتبطت بكائن أسطوري آخر في أساطير اليونان. كان «بروميثيوس» (Prométhée) من الآلهة، قريب «زوس» كبير آلهة الأولمب، المتحكّم في مصير البشر، منع النار عنهم. فقام بروميثيوس بسرقتها وقدّمها للبشر هبة[1]. إنّ كلّاً من الأسطورتين تقدّم تفسيراً لكيفيّة الحصول على النار، في الأولى كانت هبة إلهيّة، وفي الثانية افتكّت وسُرقت من الآلهة. وإذا كانت الأسطورتان تقدّمان نظاماً به يفسّر أصل النار فإنّ كلّاً منهما عبّرت عن عالمها، الأولى عبّرت عن رؤية توحيديّة يكون فيها الإله مانحاً النار للبشر، والثانية عبّرت عن رؤية وثنيّة تعدّديّة فيها الآلهة

(1) انظر الأسطورة في:

Grimal (Pierre), *Dictionnaire de la mythologie Grecque et Romaine*, art. «Prométhée», p. 397.

تتصارع، فيحتال بعضهم على بعضٍ لكسب ودّ الإنسان.

وإذا كانت النار مخلوقاً وكائناً ممتثلاً للإله فإنّها لعبت أدواراً أساسيّة في معجزات النجاة.

تجّلت معجزة النجاة من النار في قصّة إبراهيم، فقد وردت في النصّ القرآنيّ ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْداً فَجَعَلْنَاهُمُ الأَخْسَرِينَ﴾[1]. وجليّ في هذه الآيات أنّ النار كانت وسيلة عقاب في يد الجماعة تُقصي بها المخالف، غير أنّ النار تتحوّل إلى «برد وسلام» فتكون معجزةً في قصّة إبراهيم تتحقّق بها النجاة، مبرهنة على قدرة الله وحمايته لإبراهيم.

ولئن ورد نصّ المعجزة في النصّ القرآنيّ فإنّ ما نلاحظه هو ورود الأحداث على الإجمال فلم يوضّح النصّ علّة الحرق ولم يبرز كيف تحوّلت النار برداً وسلاماً. كما أنّنا نلاحظ غياب المعجزة في النصّ التوراتيّ. امتدّت قصّة إبراهيم في النصّ التوراتيّ من الإصحاح الثاني عشر إلى الإصحاح الخامس والعشرين[2]. ولكن رغم هذا الامتداد النصّيّ والاهتمام بسيرة إبراهيم ومعجزاته باعتباره شخصيّة أساسيّة وأباً مؤسّساً لتاريخ اليهود فإنّ التوراة لم تذكر معجزة نجاة إبراهيم وحدث الإلقاء في النار. فما علّة غيابها في النصّ التوراتيّ؟ أيعود الأمر إلى عدم معرفة الرواة هذه المعجزة؟ أم يعني هذا عدم حدوثها في التاريخ، لذلك لم يردّد الناس المعجزة ولم تُدوّن في نصوص اليهود؟ وما دلالة حضورها في النصّ القرآنيّ؟ فهل النصّ القرآنيّ بهذا يفارق التوراة ويختلف عنها لبناء تصوّر مغاير عن إبراهيم يقوم أساساً على أسطرة حياته وإبراز معجزاته؟

غاب نصّ المعجزة في التوراة وحضر في النصّ القرآنيّ فكان ذلك حافزاً للنصوص الثواني لإبراز المعجزة والنسج على منوالها، وقد ورد نصّ المعجزة في كتب **قصص الأنبياء**، وقد اتّفقت في الوظائف السرديّة الأساسيّة المتمثّلة

---

(1) الأنبياء: 68-70. وانظر كذلك: **الصافّات**: 83-98.

(2) انظر: **سفر التكوين**: من الإصحاح 12 إلى الإصحاح 25.

في إصدار الأمر بعقاب إبراهيم ثمّ رميه في النار وأخيراً خلاص إبراهيم من المحنة بتحوّل النار برداً وسلاماً. ويقدّم الكسائيّ هذا الخبر: «فقال إبراهيم: «أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضرّكم أفّ لكم ولما تعبدون من دون الله، أفلا تعقلون؟» فقال القوم أحرقه بالنار كما أحرق قلوبنا على آلهتنا. وكان لنمروذ تنّور من حديد إذا غضب على أحدٍ من مملكته أمر أن يُسجر ذلك التنّور ويُطرح فيه ذلك الرجل الذي غضب عليه. فأمر أن يُسجر ذلك التنّور ويُلقى إبراهيم فيه. ففعلوا به ذلك فلم تضرّه النار شيئاً فقال نمروذ أخرجوه لأنظر إليه فأخرجوه ولم تحرق النار فيه شيئاً. فعَظُمَ على نمروذ ذلك وجمع أهل مملكته واستشارهم في أمره فقالوا أيّها الملك الرأي أن تحبسه وتجمع له الحطب ثمّ تضرم فيه النار فإذا صار جمراً طرحته فيه فإنّ النار الكثيرة لا يمكن سحرها والخلاص منها. فأمر بحبسه وجمع الحطب [...] فيُقال إنّهم أقاموا في جمع الحطب ثلاث سنين وقيل سبع [...] فلمّا جمعوا الحطب أضرموا فيه النار وهمّوا بطرح إبراهيم فيها فلم يقدروا على ذلك ولم يعرفوا حيلة يحتالون بها. فأتاهم إبليس في صورة شيخ وقال لهم: ما لكم متحيّرون؟ فأخبروه. فعلّمهم صنعة المنجنيق. فضجّت ملائكة السماوات وقالت: إلهنا هذا عبدك ورسولك إبراهيم يُطرح في النار فأوحى الله تبارك وتعالى إليهم إن استغاث بكم أغيثوه وإن استغاث بي فأنا غيّاث المستغيثين. هذا وإبراهيم لا يفتر لسانه عن ذكر ربّه. وأقبلت الملائكة فلزموا كفّة المنجنيق فرفعه أعوان النمروذ فلم يرتفع. فقال لهم إبليس أتحبّون أن يرتفع؟ قالوا: نعم. قال: إئتوني بعشر نسوة فأتوه بهنّ فأمرهنّ بكشف رؤوسهنّ ونشر شعورهنّ ففعلن ذلك فمدّت الأعوان المنجنيق وذهبت الملائكة فارتفع إبراهيم في الهواء فتلقّاه جبريل وقال له ألك حاجة يا إبراهيم؟ قال له أمّا إليك فلا حسبي الله ونعم الوكيل. فلمّا دنا إبراهيم من النار قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾»[1].

---

(1) الكسائي، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، ص: 213-214. و«سجر» بمعنى امتلأ.

إنّ ما نلاحظه هو أنّ نصّ المعجزة عند الكسائيّ كان أكثر تركيباً وتعقيداً في بنيته السرديّة من النصوص الواردة عند الثعلبي[1]. فحدث الإلقاء تمّ مرّتين لاختبار مدى قدرة إبراهيم على مواجهة النار. فإذا كان التنّور وسيلة عقاب نمروذ قد فشل فإنّ القوم أعادوا الكرّة بإعداد نارٍ أكبر. ومن ثمّة يمكن أن نستنتج أنّ سمة من سمات إنتاج نصّ المعجزة يتمثّل في التضخيم والتهويل للخروج بحدث المحنة عن السير الطبيعيّ العاديّ إلى الحدث الأسطوريّ قصد إحداث الدهشة والاستغراب لدى المتقبّل. إنّ تحوّل حدث المحنة إلى حدث أسطوريّ هو إخراج للحدث عن حدود المنطق والعقل وإلحاقه بأبواب الإعجاز «بمعنى أنّه حين ترتفع المحنة إلى الأسطورة ينتفي معها كلّ تساؤل ممكن لأنّ غايتها الأساسيّة هي تسويغ الحدث وتثبيت الإيمان»[2]. إنّ حدث المحنة وقد تمّ الارتفاع به إلى الحدث الخارق غايته أن يقع تمثّله على أنّه حدث حقيقيّ، منخرط في التاريخ، ومن ثمّة تصبح المعجزة حدثاً خارقاً يُتمثّل على أنّه الحقيقة كلّ الحقيقة.

ينطلق حدث المحنة لحظة معارضة خطاب القوم وقد جعل السارد إبراهيم ناطقاً بنصّ آية قرآنيّة وهو غافل أنّ الحدث سابق عن لحظة الوحي القرآنيّ. إنّ إيراد الآية على لسان إبراهيم دالّ على أنّ زمن القصّ لا حدود له. فمن قوانين اشتغال نصوص المعجزات التداخل بين الأزمنة. إنّ التداخل بين الأزمنة سمة من سمات نصوص المعجزة حيث يكون الزمان فيها غير مضبوط، والانتقال من الزمن الحاضر إلى الزمن الأسطوريّ وارد. إنّ الإسقاط التاريخيّ في النصّ لا يقتصر على إيراد نصّ الآية التي ينطق بها إبراهيم بل يتجلّى انطلاقاً من عنصرين آخرين، يتمثّل العنصر الأوّل في ذكر المنجنيق آلة حربيّة متطوّرة في الزمن ما كان يمكن إيجادها في عصر إبراهيم. أمّا العنصر الثاني فيتجلّى في النظرة الذكوريّة للمرأة، فقد أسقط القاصّ تصوّره الثقافيّ للمرأة

---

(1) انظر: الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 78-79.

(2) العبدولي (تهامي)، **النبيّ إبراهيم في الثقافة العربيّة الإسلاميّة**، ص: 353.

باعتبارها عورة على زمن حكم نمروذ، فما إن كشفت المرأة عن شعرها حتّى انسحبت الملائكة. فجمع بذلك نصّ المعجزة بين أزمنة عديدة، زمن المحنة وزمن الوحي القرآنيّ وزمن التلفّظ، سعى القاصّ إلى صهرها في زمن واحد، هو زمن القصّة. فإذا بزمن الحاضر يستحضر الماضي ويصوغه بحسب تصوّراته الثقافيّة ويقوم الماضي زمناً يمدّ القاصّ بنواة الحدث بها يمرّر دلالات يراد ترسيخها في الواقع المعيش.

إبراهيم كان يهدّد المجموعة، رفض دينها وكفر بآلهتها. فكان لا بدّ للمجموعة من تقديمه قرباناً به تتطهّر من الدنس الذي أصابها «فألقي إبراهيم في النار [...] وكانت النار عندهم في ذلك الزمن صورة للربّ في بطشه بالعباد فظنّوها آتية على إبراهيم حرقاً، ولكنّ النار كانت عند ربّ إبراهيم هي الربّ الحقّ»[1].

كانت النار صورة من صور الربّ عند القوم يبطشون بها ويحرقون بها مَنْ رَفَضَ آلهتهم فتحوّلت النار إلى بردٍ وسلامٍ، صورة أخرى من صور الربّ تعلن عن انتهاء عهد وحلول آخر. من عهد كانت فيه النار إلهاً يُعبد إلى عهد فيه النار صورة لرحمة الإله. ومن ثمّة تعبّر صورة النار البرد عن تغيّر جذريّ في المنظومة الثقافيّة. فإذا كانت النار عند القوم رمزاً للإله يبطش بمن كفر به فإنّها تتحوّل في نصّ المعجزة إلى رمز للتطهير[2] تنزع عن إبراهيم كلّ ما علق به من أدران. فيصبح العقاب الموعود جنّة يطيب العيش فيها. فعن المنهال بن عمرو قال: «قال إبراهيم خليل الله ما كنت أيّاماً قطّ أنعم منّي عيشاً في الأيّام التي كنت فيها في النار»[3].

ويقدّم ابن إسحاق خبراً يصف صورة النعيم الذي ألقِي فيه إبراهيم «وبعث الله ملك الظلّ في صورة إبراهيم فقعد فيها إلى جنب إبراهيم وهو يؤنسه.

---

(1) السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 387.

(2) انظر: Bachelard (Gaston), *La psychanalyse du feu*, pp. 174-175.

(3) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 79.

فأتاه جبريل عليه السلام بقميص من حرير وقال له: يا إبراهيم إنّ ربّك يقول: أما علمت أنّ النار لا تضرّ بأحبّائي؟ وألبسه القميص»[1]. إنّ صورة النار تتحوّل إلى صورة النعيم يحظى فيها إبراهيم بصحبة الملائكة ويكرّم بإلباسه قميصاً من حرير. فتنقلب المحنة إلى نعمة والعقاب إلى ثواب.

وبناءً على ما تقدّم نستنتج أنّ أحد القوانين الأساسيّة في إنتاج نصّ المعجزة يتمثّل في تدخّل المقدّس يغيّر الأحداث، فإذا بمجرى الأحداث ينقلب من العقاب إلى النجاة. فإذا سعى نمروذ وقومه إلى معاقبة إبراهيم فرموه في النار، فإنّ النار تتحوّل عند ربّ إبراهيم إلى صورة من صور النعيم والمكافأة. إنّ النصّ القصصيّ وهو يقدّم وصفاً لصورة النعيم يسعى إلى تقريب دلالة عبارة «برداً وسلاماً» الواردة في القرآن. فكانت بذلك العبارة القرآنيّة حافزاً لنسج صورٍ بها تعبّر عن انقلاب النار من رمز للإحراق والموت إلى رمز للنعيم. إنّ المعجزة في النصّ القصصيّ تتحوّل إلى عنصر يدخل الشكّ في منظومة نمروذ وأتباعه لتذكّر القومَ بالإله الحقِّ. فنمروذ لولا خوفه من ضياع ملكه لاتّبع إبراهيم. «وقال نمروذ: يا إبراهيم إنّي مُقرّب إلى إلهك قرباناً لما رأيت من قدرته وعزمه في ما صنع بك حين أبيْتَ إلّا عبادته وتوحيده [...] فقال له إبراهيم: لا يقبل الله منك شيئاً ما كنت على دينك هذا حتّى تفارقه إلى ديني. فقال: يا إبراهيم لا أستطيع ترك ملكي [...] ثمّ إنّه قال لإبراهيم: نعمَ الربّ ربّك يا إبراهيم»[2].

إنّ المعجزة في هذا الخبر تصبح آليّة حجاجيّة بها يفحم النبيّ خصمه، ألقَى نمروذ إبراهيمَ في التنّور فما ضرّه، فألقاه في نار مكث سنواتٍ يُعدّها فتحوّلت إلى روضة وصورة من صور النعيم، ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾[3] فكانت المعجزة بذلك قادرة على عطف القلوب الأشدّ قسوة على قيم التوحيد والنبوّة.

---

(1) المصدر السابق.

(2) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 80.

(3) البقرة: 258.

أمّا المدوّنة الشيعيّة فقد احتفت أيضاً بهذه المعجزة فنجد الجزائريّ يقدّم جملة من الأخبار في نجاة إبراهيم: «فحُبِسَ إبراهيم وجمع له الحطب حتّى إذا كان اليوم الذي أَلْقَى فيه نمروذ إبراهيم في النار برز نمروذ وجنوده. وكان بُنِي للنمروذ بناء ينظر منه إلى إبراهيم كيف تأخذه النار. فجاء إبليس واتّخذ لهم المنجنيق لأنّه لم يقدر أحد أن يتقارب منها. وكان الطائر من مسيرة فرسخ يحترق فوُضِع إبراهيم في المنجنيق [...] فدعا إبراهيم عليه السلام ربّه بسورة الإخلاص: يا الله يا واحد يا صمد يا من لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤاً أحد نجّني من النار برحمتك. قال فالتقى معه جبريل في الهواء [...] فقال يا إبراهيم هل لك إليّ من حاجة؟ فقال إبراهيم أمّا إليك فلا وأمّا إلى ربّ العالمين فنعم. فدفع إليه خاتماً عليها مكتوب: لا إله إلّا الله محمّد رسول الله ألجأتُ أمري إلى الله وأسندتُ أمري إلى الله وفوّضت أمري إلى الله. فأوحى الله إلى النار: «كوني برداً» فاضطربت أسنان إبراهيم من البرد حتّى قال «وسلاماً على إبراهيم» فانحطّ جبريل وجلس معه يحدّثه في النار وهو في روضة خضراء»[1].

إنّ ما نلاحظه من هذا الخبر أنّ المرويّات الشيعيّة لا تختلف في بنيتها السرديّة عن المرويّات السنّيّة إذ انطلقت من العقاب المسلّط على إبراهيم لتنتهي إلى نجاته. فحدث المحنة حَدَثٌ مشترك بين المرويّات السُنّيّة والشيعيّة. غير أنّ المرويّات السُنّيّة وإن اقتصرت على تضمين آية فإنّ المرويّات الشيعيّة جعلت إبراهيم ناطقاً بسورة الإخلاص والنصّ بذلك يجعل إبراهيم ناطقاً بكلام لاحق له. ومن ثمّة يتبيّن لنا أنّ القاصّ في صياغته لحدث المحنة، يعيد تركيب الحدث فيضمّن نصّ الآية من دون أن يتفطّن إلى الإسقاط التاريخيّ. إلّا أنّ لهذا الإسقاط دلالةً في بنية الخبر. فالخبر وهو يجعل إبراهيم يتلفّظ بسورة الإخلاص يجعله أوّل الموحّدين والمسلمين وبذلك فهو يمدّ في تاريخ الإسلام. فلم يعد تاريخ الإسلام ينطلق من لحظة مجيء محمّد وإنّما الإسلام

(1) الجزائري، **النّور المبين**، ص: 109.

انطلق من لحظة محنة إبراهيم. يصبح الإسلام الدين الحقّ الذي يخترق التاريخ. فالنصّ وهو يعتبر إبراهيم الناطق الأوّل بالإسلام ينفي سبق الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة. فيتحوّل الإسلام إلى أصل وما بقيّة الديانات إلّا تحريف له. بل إنّ الشيعة وهي تحرص على إثبات مكانة إبراهيم الرياديّة إنّما هي تؤسّس لذاتها وتؤكّد مقالتها، فتستحيل الفرقة الشيعيّة حارسة للدين الصحيح وحامية لما جاء به إبراهيم ومحمّد «قال عليه السلام: ما على دين إبراهيم غيرنا وغير شيعتنا»[1].

إنّ التّشديد على حدث المحنة والارتفاع به إلى حدود الحدث الأسطوريّ عند الشيعة خادم لمقالاتها، مؤسّس لموقفها الأيديولوجيّ فتستحيل الشيعة هي الأمينة على الدين كما كان إبراهيم من قبلُ أميناً على التوحيد. ولعلّ ما يؤكّد هذا الأمر خبر أورده الجزائريّ عن الرضا: «قال: لمّا رُمِيَ إبراهيم في النار دعا الله بحقّنا فجعل الله النار عليه برداً وسلاماً»[2].

إنّ ما يلفت الانتباه في هذا الخبر اختلافه عن الخبر الأوّل فإذا كانت الشفاعة في الخبر الأوّل نتيجة تلفّظ إبراهيم بنصّ سورة الإخلاص فإنّ الشفاعة تمّت في الخبر الثاني بواسطة أهل البيت وشيعة عليّ. ومن ثمّة فإنّ غاية النصّ الشيعيّ تأسيس مقالة الشفاعة. فإبراهيم وهو السابق على تأسيس الفرقة الشيعيّة يستحيل خلاصه رهين شفاعة أولياء هذه الفرقة، والخبر لا يؤسّس لمقالة الشفاعة فحسب بل هو أيضاً يشرّع لأن تكون الفرقة الشيعيّة هي الفرقة الناجية. وبذلك فإنّ النصّ الشيعيّ وهو يصوّر حدث محنة إبراهيم إنّما كانت غايته التشريع لمقالته وتأسيس الذات حتّى تكون هي الذات المؤسّسة للفرقة الناجية.

أمّا في النصّ الصوفيّ فإنّنا نقرأ في تفسير ابن عربيّ تأويلاً مختلفاً لنصّ المعجزة «حرّقوه أي اتركوه يحترق بنار العشق التي أنتم أوقدتموها أوّلاً بإلقاء

---

(1) المصدر السابق، ص: 101.

(2) الجزائري، **النّور المبين**، ص: 111.

الحقائق والمعارف إليه التي هي حطب تلك النار عند رؤيته ملكوت السماوات والأرض بإرادة الله إيّاه»[1]، ثمّ يضيف مفسّراً آية ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلَاماً﴾ «بالوصول حال الفناء فإنّ لذّة الوصول تفيد الروح الكامل والسلامة عن نقص الحدثان وآفة النقصان والإمكان في عين نار العشق»[2]. إنّ النار في التأويل الصوفيّ لا تفهم على معناها الحقيقيّ وإنّما تصبح لها دلالة مجازيّة رمزيّة فتتحوّل إلى نار العشق أي إلى نار إدراك الحقيقة الإلهيّة. فتصبح رمزاً للحقيقة المتّقدة في الذات. فما عادت النار عقاباً يسلّط على إبراهيم بل تتحوّل إلى نار المعرفة تلتهب في ذات إبراهيم جرّاء رؤيته لملكوت السماوات والأرض. فاستحالت النار رمزاً للفناء وتعبيراً عن لذّة الوصول إلى تحقيق الاتّحاد بالذات الإلهيّة ونهل المعارف منها. إنّ التأويل الصوفيّ بتحويله لدلالة معنى النار من أداة عقاب تسلّطها الجماعة على إبراهيم إلى نار دالّة على لحظة الفناء في الله إنّما يعبّر عن كونه الصوفيّ. فيستحيل التفسير ناطقاً لا بما أراد النصّ تأكيده، بل كاشفاً عن عالَم الصوفيّ وحقائقه. ومن ثمّة تصبح محنة إبراهيم بشكل من الأشكال تعبيراً عن تجربة الصوفيّ في بحثه عن الاتحاد والفناء في الذات الإلهيّة. فهل ترانا مخطئين لو قلنا إنّ إبراهيم هو الأنموذج الأصليّ المعبّر عن أسمى تجارب الصوفيّ الراغب في الوصول إلى مرتبة العشق الإلهيّ.

إنّ ما نلاحظه في خصوص محنة إبراهيم أنّها تحوّلت إلى مثال يُحتَذَى فلم تكن النار «برداً وسلاماً» على إبراهيم فحسب، وإنّما نسج المتخيّل الإسلاميّ جملة من المعجزات يحاكي فيها خبر معجزة إبراهيم. فقد كانت النار كذلك حامية لموسى. وقد ورد في **عرائس المجالس** ما يؤكّد ذلك «فلمّا خرجت القابلة من عندها أبصرها بعض العيون فجاء إلى بابها ليدخل على موسى فقالت أخته يا أمّاه هذا الحرس بالباب فطاش عقلها فلم تعقل ما تصنع به خوفاً على موسى، فلفّت موسى في خرقة وألقته في التنّور وهو مسجور

---

(1) ابن عربيّ، **التفسير**، ج. 2، ص: 40.

(2) المرجع السابق، ج. 2، ص: 40-41.

وكان ذلك إلهاماً من الله تعالى لما أراده الله بعبده موسى فدخلوا فإذا التنّور مسجور وأمّ موسى لم يتغيّر لها لون ولم يظهر لها لبن فقالوا لها ما أدخل عليك هذه القابلة؟ قالت: هي مصافية لي. فدخلت عليّ زائرة فخرجوا من عندها ورجع إليها عقلها فقالت أخت موسى أين الصبيّ؟ قالت لا أدري فسمعت بكاء الصبيّ في التنّور فانطلقت فوجدته قد جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً»[1].

إنّ ما يمكن استنتاجه من هذا الخبر أنّ معجزة موسى تُحاكي نصّ معجزة إبراهيم. فالمتخيّل وهو ينسج معجزات نجاة أبطاله إنّما يعتمد آليّة المحاكاة، فتتحوّل المعجزة إلى نصّ قابل للتوظيف ويستحيل نصّ المعجزة بمثابة القالب القصصيّ الجاهز تصبّ فيها الأحداث لنجدة البطل. وبذلك تتحوّل المعجزة إلى «قالب جاهز» وبنية ثابتة متكلّسة تمدّ القاصّ كلّما أعوزته الحيلة بفنّيّة قصصيّة بها يحمي أبطاله. فموسى الرضيع كان في خطر ولم يكن أمام الأمّ من حيلة إلّا إلقاؤه في التنّور. فكان الحلّ هو النار يُلْقَى فيها الرضيع فتتحوّل النار من نارٍ محرقة إلى حضنٍ حامٍ للرضيع. إنّ النار في هذه الأخبار لم تعد لها دلالتها المتعارف عليها فهي بفضل المخزون الرمزيّ تتحوّل إلى قوّة حامية لأبطال القصص. وقد أورد الكسائيّ أيضاً قصّة تحاكي نموذج المحنة الإبراهيميّة تتمثّل في قصّة «ذي الكفل» فجمع الملك حطباً كثيراً وأضرم فيه النار. فلمّا أضرمت أُلْقِيَ بشير (أي ذو الكفل) فيها فخمدت النار ولم تضرّ بشيراً فتعجّب الملك من ذلك وقال: يا بني إسحاق كلّكم سحرة. فقال بشير: لسنا بسحرة ولكنّ جدّنا إبراهيم ألقاه نمروذ في النار فجعلها الله برداً وسلاماً ونحن أولاده فعل بنا ذلك. فلمّا سمع الملك كلامه قلب الله قلبه وهداه الإيمان فأسلم وأسلم أصحابه»[2].

إنّ ما يلفت الانتباه في الخبر هو كونه صدًى لمعجزة إبراهيم بل إنّ

(1) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 171-172.

(2) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 267.

الخبر ليستحضر هذه المعجزة. فما كانت النار لتحمي «ذا الكفل» لو لم تَحْمِ يوماً إبراهيم. إنّ نصّ المعجزة ليثير إشكالاً مهمّاً، فإذا كانت نجاة ذو الكفل تقدّم على أنّها سحرٌ أمكننا التساؤل ما هي الحدود الفاصلة بين السحر والمعجزة؟ هل ما أتاه إبراهيم ومن بعده ذو الكفل معجزة أم سحر؟ وهل من فارق بين السحر والمعجزة؟ وهل يعود هذا الفرق إلى القائم بالفعل فإن كان نبيّاً كان الأمر معجزة وإن كان ظالماً كان فعله سحراً؟ أم يعود الأمر إلى بيئة التقبّل تصنّف الحدث الخارق بحسب ثقافتها فتخصّ الأنبياء بالمعجزات والكفرة بالسحر؟

ومهما يكن الأمر فإنّ نصّ معجزة النجاة من النار يتحوّل إلى قالب جاهز وبنية منمّطة تستحضر كلّما تشابهت الظّروف فتمدّ القاصّ بحيلة قصصيّة لحماية بطله، فتصبح المعجزة ساحرة للجماعة تهدي للإيمان. إنّ المعجزة وهي تتكرّر في سيرة أكثر من نبيّ تحدث لدى المتقبّل إشباعاً نفسيّاً. فلم يعد يتساءل عن صحّتها أو مصداقيّتها فتتحوّل إلى «حدث حقيقيّ» في مستوى الضمير الجمعيّ. ولعلّ هذا ما يخوّل لها أن تتحوّل إلى مثال يحتذى لا في سيرة الأنبياء فحسب وإنّما في كرامات الصوفيّة أيضاً. وقد لاحظنا أنّ الكرامات حاكت في نصوصها نصّ معجزة إبراهيم في أكثر من موضع، فمن كرامات أبي عبد الله المقري أنّه «أمر أن توقد نار عظيمة [...] ثمّ اقتحم تلك النار وجعل يدور فيها وجعل يأخذ النار بيده وينثرها على رأسه فلا تضرّه ولا أحرقت ثيابه»[1]. ونقرأ أيضاً من كرامات محمّد معصوم «أنّه ظهر في زمانه ساحر مجوسيّ يوقد النار ويدخلها هو ومن يطيعه فلا تحرقهم فافتتن الناس به فتنة عظيمة فأمر حضرة الشيخ قدّس الله سرّه بإيقاد نارٍ عظيمة وأمر أحد مريديه فدخلها واشتغل بالذكر فصارت عليه برداً وسلاماً فبُهِتَ الذي كَفَر»[2].

إنّ نصّ الكرامة يستحضر النصّ القرآنيّ وهو يقيم تقابلاً بين فعل خارق

---

(1) النبهاني (يوسف)، **جامع كرامات الأولياء**، ج. 1، ص: 251.

(2) المرجع السابق، ج. 1، ص: 300.

يأتي به المجوسيّ وفعل خارق يأتي به الوليّ. ولئن كان «خارق» المجوسيّ فتنةً وسحراً، فإنّ «خارق» الوليّ كرامةٌ بها أُفْحِمَ الخصمُ وبُهِتَ. إنّ النصّ الكراميّ ولئن غابت فيه المناظرة بين الساحر والوليّ فإنّه يقرّ ببهتان الكافر وهو بذلك يسلب الساحر شرعيّة إتيان الخوارق ويُشرّع ظهور الكرامات على يد الأولياء.

إنّ السيطرة على النار وتحويلها وإن في مستوى المتخيّل إلى بردٍ وسلامٍ إنّما «يوحي بطموح الإنسان إلى تسخير العناصر الطبيعيّة لصالحه. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه العناصر ـ أو على الأقلّ بعضها ـ كانت مناوئة للكيان البشريّ تفوقه من حيث القوّة»[1]. إنّ المتخيّل وهو يحوّل النار برداً وسلاماً إنّما يعبّر عن رغبة عميقة لدى الإنسان في السيطرة على المادّة الناريّة.

وإذا كانت النار في معجزة إبراهيم رمزاً للتطهير فإنّها تتّخذ دلالات أخرى في قصّة تجلّي النار لموسى. ونحن نعثر على القصّة في النصّ التوراتيّ. «وَأَمَّا مُوسَى فَكَانَ يَرْعَى غَنَمَ يَثْرُونَ حَمِيهِ كَاهِنِ مِدْيَانَ فَسَاقَ الغَنَمَ إِلَى وَرَاءِ البَرِيَّةِ وَجَاءَ إِلَى جَبَلِ اللهِ حُورِيبَ وَظَهَرَ لَهُ مَلاَكُ الرَّبِّ بِلَهِيبِ نَارٍ مِنْ وَسَطِ عُلَّيْقَةٍ فَنَظَرَ فِإِذَا العُلَّيْقَةُ تَتَوَقَّدُ بالنَّارِ وَالعُلَّيْقَةُ لَمْ تَكُنْ تَحْتَرِقُ، فَقَالَ مُوسَى أَمِيلُ الآنَ لأَنْظُرَ هَذَا المَنْظَرَ العَظِيمَ لِمَاذَا لَا تَحْتَرِقُ العُلَّيْقَةُ. فَلَمَّا رَأى الرَّبُّ أَنَّهُ مَالَ لِيَنْظُرَ نَادَاهُ اللهُ مِنْ وَسَطِ العُلَّيْقَةِ وَقَالَ مُوسَى مُوسَى. فَقَالَ: هَأَنَذَا. فَقَالَ: لَا تَقْتَرِبْ إِلَى هَهُنَا، اِخْلَعْ حِذَاءَكَ مِنْ رِجْلَيْكَ لأَنَّ المَوْضِعَ الذِي أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ أَرْضٌ مُقَدَّسَةٌ»[2].

ولا تختلف آيات النصّ القرآنيّ في إيرادها للخبر عمّا ورد في النصّ القرآنيّ ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي يَا مُوسَى

---

(1) المسعودي (حمّادي)، «**العجيب في النصوص الدينيّة**»، ضمن مجلّة **العرب والفكر العالميّ**، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، العددان: 13 و14، ربيع 1991، ص: 100-101.

(2) الخروج: 3: 1-6.

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[1].

إنّ ما نلاحظه من خلال مقارنة نصّ الآية القرآنيّة والتوراتيّة هو التشابه في بعض الوظائف السرديّة، كرؤية النار، ومناداة الربّ لموسى. لكنّنا نلاحظ أيضاً اختلافات واضحة. فإذا كانت التوراة تجعل موسى وحيداً يدلّه ملاك الربّ على مصدر النار فإنّه في الخطاب القرآنيّ كان صحبة أهله وكان موسى باحثاً عن النار وحده من دون أن يكون ثمّة من يقوده. إنّ النار في نصّ الآيتين كانت صورة من صور تجلّي الإله. بل كانت هي الإله ذاته. والنصّان بذلك يحملان في بنيتهما نوى تعبّر عن انخراطهما في تصوّر أسطوريّ عبّرت عنه العديد من الثقافات كانت فيه النار رمزاً وصورة للإله[2].

وقد انطلقت النصوص الثواني من النصّ القرآنيّ لتقدّم معجزة تجلّي النار لموسى. فنحن نقرأ في **عرائس المجالس** ما يلي: «فسار موسى في البريّة غير عارف بطرقها فألجأه المسير إلى جانب الطور الأيمن الغربيّ في عشيّة شتائيّة شديدة البرد وأظلم عليه الليل وأخذت السماء ترعد وتبرق وتمطر وأخذ امرأته الطّلق، فعمد موسى إلى زنده فقدحه فلم ينوّر فتحيّر وقام وقعد إذ لم يكن له عهد بمثل ذلك في الزند، وأخذ يتأمّل ما قَرُبَ وما بَعُدَ تحيّراً وضجراً ثمّ أخذ يتسمّع طويلاً هل يسمع حسّاً أو حركة؟ فبينما هو كذلك إذ آنس من جانب الطور نوراً فحسبه ناراً. فقال لأهله امكثوا ﴿إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ يعني من يدلّني على الطريق. وكان قد ضلّ الطريق. فلمّا أتاها رأى نوراً عظيماً ممتدّاً من عنان السماء إلى شجرة عظيمة هناك. [...] فتحيّر موسى وارتعدت فرائصه حيث رأى ناراً عظيمة ليس لها دخان وهي تلتهب وتشتعل من جوف شجرة خضراء لا تزداد النار إلّا عظماً ولا تزداد الشجرة إلّا خضرة فلمّا دنا موسى منها استأخرت عنه. فلمّا رأى ذلك رجع عنها وخاف ثمّ ذكر حاجته إلى النار فرجع إليها ودنت منه ﴿نُودِي

---

(1) طه 20: 9-12.

(2) Voir: *Dictionnaire des symboles*, art. «Feu», p. 435.

مِن شَاطِئِ الْوَادِي الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى﴾ فنظر فلم يَرَ أحداً فنوديَ ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾»[1].

إنّ الخبر وإن أوهم أنّه ينقل حدثاً واقعيّاً عاشه موسى فإنّنا نعثر على قرائن نصّيّة تخوّل لنا مقاربته مقاربة رمزيّة. فالتيه الذي كان فيه موسى لم يكن تيهاً في المكان وما كان الطريق الذي يبحث عنه طريق مصر يعود إليها قافلاً بعد أن اكتملت الدربة في أرض مدين. إنّ التيه في النصّ إنْ هو إلّا تعبير مجازيّ يعبّر عن حيرة موسى وقلقه وعجزه عن الاهتداء إلى الطريق الصواب، إنّه رفض للدين القديم يسود بين الناس ومغامرة وجوديّة غايتها الوصول إلى طريق الربّ فيتحوّل الطريق إلى رمز لرحلة الذات تبحث جاهدة عن الخلاص، وما المخاض والطلق في النصّ إلّا تعبير عن قرب الولادة، تجلّت الولادة نوراً، فكرة انقدحت في سماء فكر موسى. إنّ الخبر من ثمّة وإن عبّر عن رحلة أرضيّة فإنّه يعكس تيهاً وجدانيّاً وحيرةً ذاتيّة بل قل حيرة وجوديّة غايتها الوصول إلى طريق الربّ، شَعر موسى أنّه ضلّ الطريق فحجب الظلام عنه الرؤية فكانت النار/ النور هي الخلاص. وكانت النار «هي روح القدس التي ينقدح منها النور في النفوس الإنسانيّة رآها باكتمال عين بصيرته بنور الهداية»[2].

إنّ التصوّر الإسلاميّ وإنْ جعل النار مخلوقاً من مخلوقات الإله فإنّه بقي محافظاً على رواسب تحمل عناصر ودلالات أسطوريّة تعبّر عن دلالة قديمة كانت للنار. ولم تكن هذه الدلالات تقتصر على قصّة موسى وإنّما عثرنا على هذه الرواسب الأسطوريّة في قصّة القربان. «قال إسماعيل بن رافع: إنّ هابيل نَتَجَ له كبش في غنمه فلمّا كبر لم يكن له مال أحـــبُّ إليه منه وكان يحمله على ظهره فلمّا أُمِرَ بالقربان قرّبه قال فوضعا قربانهما على الجبل فنزلت نارٌ من السماء فأكلت الكبش والزبد واللبن ولم تأكل من قربان قابيل حبّة»[3].

---

(1) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 180-181.

(2) ابن عربيّ، **التفسير**، ج. 2، ص: 16.

(3) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 46.

إنّ صورة النار في هذا الخبر تدعّم صورة النار الإله. فإذا ما أكلت النار قربان هابيل فلأنّه قدّم أفضل ما عنده، ولأنّه «كان زاكي القلب» فرضي الإله عنه. وإذا ما امتنعت عن أكل قربان قابيل فلأنّه كان بعيداً عن طريق الربّ.

إنّ المتخيّل الإسلاميّ حاول أن يرسم تصوّراً للنار جديداً من خلال نصوص معجزات النجاة فكانت أسطورته التفسيريّة تُنبئ بانقلاب في رمزيّة النار. تحوّلت بها إلى مخلوق من مخلوقات الربّ تأتمر بأوامره، غير أنّ المتخيّل أعرب في نصوص أخرى عن انخراطه في رمزيّة كونيّة للنّار فعبّر عن تصوّر قديم كانت النار فيه رمزاً للحضور الإلهيّ. فدلّ ذلك على تعايش تصوّرين مختلفين في رحم المتخيّل الإسلاميّ، تصوّر يشي برواسب رمزيّة أسطوريّة وآخر يعبّر عن رؤية توحيديّة فيها كلّ الكائنات خاضعة للإله.

إنّه من خلال دراسة نصوص معجزة النّجاة من النار نتبيّن آليّة من آليّات المتخيّل تتمثّل في المحاكاة. فإذا كانت معجزة إلقاء إبراهيم في النار تعبّر عن مرحلة نشأة هذا النّوع من المعجزات فإنّها في النصوص المحاكية لها دلّت على استقرار النصّ وتحوّله إلى صيغة وبنية متكلّسة (Structure figée). إنّ هذه البنية وإن أضعفت دلالات المعجزة فإنّها مدّت القاصّ بحيلة قصصيّة يوظّفها كلّما أحاطت الأهوال ببطله.

II. الماء وسيلة نجاة

يحتلّ الماء في المتخيّل الإنسانيّ مكانة مرموقة «فهو الأوّل، أصلاً لجميع الكائنات الحيّة، وهو الآخر ماء هائجاً مائجاً وطوفاناً تُعاقب به البشريّة فيأتي على كلّ شيء»[1]. ولم يشذّ المتخيّل الإسلاميّ عن هذا التصوّر الرمزيّ للماء لما له من مكانة مهمّة في حياة البدويّ. فقد كان أصل الحياة وسرّ بقائها واستمرارها. فلا يكون استقرار في فضاء إلّا لوجود الماء ولا يتمّ ارتحال إلّا لفقد الماء. ومن ثمّة فلا عجب أن يكون «رمزاً من رموز البشريّة الحُبْلى

---

(1) عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب**، ج. 1، ص: 252.

بالدلالات»[1]، ولا غرابة أن نجد رمز الماء يلعب أدواراً مختلفة سواء في معجزات الخلق أو في معجزات النجاة.

اقترن الماء باعتباره رمزاً للنجاة بموسى فقد ربطت النصوص المقدّسة والنصوص الحافّة بها علاقة بين موسى والماء منذ مرحلة الصغر. فكَانَ الماء وسيلة نجا بها موسى وهو رضيع. فقد ورد في العهد القديم ما يلي: «وَذَهَبَ رَجُلٌ مِنْ بَيْتِ لاَوِي وَأَخَذَ بِنْتَ لاَوِي. فَحَبِلَتِ الْمَرْأَةُ وَوَلَدَتِ ابْناً، وَلَمَّا رَأَتْهُ أَنَّهُ حَسَنٌ خَبَّأَتْهُ ثَلاثَةَ أَشْهُرٍ، وَلَمَّا لَمْ يُمْكِنْهَا أَنْ تُخَبِّئَهُ بَعْدُ أَخَذَتْ لَهُ سَفَطاً مِنَ الْبَرْدِي وَطَلَتْهُ بِالْحُمَرِ وَالزِّفْتِ وَوضَعَتِ الوَلَدَ فِيهِ وَوَضَعَتْهُ بَيْنَ الحَلْفَاءِ عَلَى حَافَةِ النَّهْرِ. وَوَقَفَتْ أُخْتُهُ مِنْ بَعِيدٍ لِتَعْرِفَ مَاذَا يُفْعَلُ بِهِ. فَنَزَلَتِ ابْنَةُ فِرْعَونَ إِلَى النَّهْرِ لِتَغْتَسِلَ وَكَانَتْ جَوَارِيهَا مَاشِيَاتٍ عَلَى جَانِبِ النَّهْرِ. فَرَأَتِ السَّفَطَ بَيْنَ الحَلْفَاءِ فَأَرْسَلَتْ أَمَتَهَا وَأَخَذَتْهُ»[2]. ونحن نقرأ خبراً مماثلاً في النصّ القرآنيّ ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلا تَخَافِي وَلا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ لا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[3].

إنّ ما نلاحظه انطلاقاً من مقارنة هذين النصّين اشتراكهما في الوظائف السرديّة الأساسيّة المتمثّلة في الخوف من ضياع الابن، وإلقائه في اليمّ أو النهر ثمّ نجاته. غير أنّنا نلاحظ بعض عناصر الاختلاف بين النصّين. فإذا كان النصّ التوراتيّ مدقّقاً في الأحداث يقترب في روايته من النصّ التاريخيّ فإنّ الغالب على النصّ القرآنيّ الأسلوب الإشاريّ وعدم الاهتمام بتقديم الأحداث تقديماً دقيقاً مفصّلاً. كما أنّ النصّ التوراتيّ تتحرّك فيه الشخصيّات دون تدخّل إلهيّ،

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) الخروج 2: 1-6.

(3) القصص: 7-9.

فأمّ موسى وهي تضع ولدها في التابوت إنّما تقوم بهذا الفعل خوفاً على ابنها. فلمّا لم تستطع حمايته أودعته النهر لعلّ الصدفة تنقذه. أمّا النصّ القرآنيّ فإنّ الإلقاء في اليمّ كان نتيجة وحي إلهيّ. فإذا كان المسار السرديّ واضحاً ومعلناً في القرآن فإنّ التشويق غلب على النصّ التوراتيّ. ومن ثمّة يمكن التأكيد أنّ الأحداث في النصّ القرآنيّ كانت تخضع لتدبير إلهيّ، فكشف بذلك النصّ عن تدخّل المقدّس لإنقاذ موسى من براثن فرعون وجنوده. إنّ التاريخ في النصّ المقدّس لم يعد إنتاجاً بشريّاً بل استحال تدبيراً إلهيّاً. وبذلك يصبح التاريخ تاريخاً مقدّساً تفرض فيه قوى الخير سلطتها على العالم. فيؤسّس بذلك النصّ نظرة أسطوريّة دينيّة للتاريخ. ولئن أوجزت النصوص المقدّسة القول في معجزة نجاة موسى فإنّنا نلاحظ أنّ النصوص الثواني قد احتفت بالمعجزة، واشتركت جميعها في إيراد القصّة، فنجد نصّ المعجزة حاضراً عند الثعلبي «قال مقاتل، وكان الذي صنع التابوت حزقيل مؤمن آل فرعون، وقيل إنّه من بردي فاتّخذت أمّ موسى التابوت وجعلت فيه قطناً محلوجاً ووضعت فيه موسى وصرّت رأسه ثمّ ألقته في النيل [...]. وانطلق الماء بموسى يرفعه الموج مرّة ويخفضه أخرى حتّى أدخله بين الأشجار عند دار فرعون إلى روضة هي مستقى جواري فرعون، وكان بالقرب منها نهر كبير في دار فرعون داخل في بستانه فخرجت جواري فرعون يغتسلن ويستقين فوجدن التابوت فأخذنه وظننّ أنّ فيه مالاً، فحملنه على حالته حتّى أدخلنه إلى آسية، فلمّا فتحته رأت فيه الغلام، فألقى الله تعالى محبّة منه فرحمته آسية وأحبّته حبّاً شديداً [...]. فلمّا أمنت آسية أرادت أن تسمّيه باسم اقتضاه حاله فسمّته موشى لأنّه وُجِد بين الماء والشجر وهو بلغة القبط مو: الماء، وشى: الشجر. فعُرِّب فقيل موسى»[1].

كان موسى طفلاً غير مرغوب فيه، سعى فرعون إلى وأده في الرحم، فعزل رجال مملكته وجمعهم في معسكر وقتل الأبناء خوفاً من غلام يولد في بني إسرائيل يسلبه ملكه أو يغلبه على سلطانه فيبدّل دينه. و«ضاقت به أمّه

(1) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 170-171. وحَلَجَ القُطْنَ نَدَفَهُ وفَتَلَهُ.

ذرعاً»[1]، فألقته في الماء وكأنّها تتخلّص من دنس أصابها وأصاب الأرض. كان طفلاً رفضه حاكم الأرض ورفضته أمّه، فكان لا بدّ من وأده. وحده الماء كان بإمكانه أن يخلّص الأرض من هذا الدنس[2]. كان النهر في القصّة رمزاً للموت. ألم يكن النيل في هيجانه حاملاً للموت، لا يهدأ إلّا إذا ألقيت فيه عذراء تروي غليله؟ وإنّه باجتياز الماء يجتاز موسى الموت، مغامرة بها يتحوّل البطل إلى كائن أسطوريّ بإمكانه أن يبني مدناً وأن ينقذ شعباً، وأن يعيد صناعة العالَم[3]. إنّ موسى وهو يخوض غمار النهر/ الموت يولد ولادة جديدة ويكتسب قدرات تخوّل له أن يواجه فرعون وجنوده. وهذه الولادة الجديدة دلّت عليها التسمية فإذا هو «الذي نجا بواسطة الماء»[4]. ومن ثمّة يتحوّل الماء في المعجزة إلى رمز ذي دلالة، فهو رمز الولادة الجديدة يمكّن موسى من التعليم الكافي والقدرات السانحة لإكمال مشروعه وتحطيم آلهة فرعون وأنصاره.

ونلاحظ في نصّ معجزة نجاة موسى محاولة المتخيّل الإسلاميّ التوفيق بين الرواية القرآنيّة والرواية التوراتيّة وقد تبيّنّا ذلك من خلال نصّ أورده ابن كثير «فذكروا [...] أنّ موسى عليه السلام ولد في عام قتلهم [أي قتل الذكور] فضاقت أمّه به ذرعاً واحترزت من أوّل ما حبلت ولم يكن يظهر عليها مخائيل الحبل. فلمّا وضعت ألهمت أن اتّخذت له تابوتاً فربطته في حبل وكانت دارها

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 264.

(2) انظر: Bachelard (Gaston), *L'eau et les rêves*, p. 87. «L'eau substance de vie et aussi substance de mort», p. 87.

يؤكّد «باشلار» أنّ الماء يمكن أن تكون له رمزيّتان متناقضتان فهو يمكن أن يكون مادّة ترمز إلى الحياة كما يمكن أن يكون مادّة ترمز إلى الموت. فإلقاء موسى في الماء هو إلقاء له في حضن الموت.

(3) Bachelard (Gaston), *L'eau et les rêves*, p. 89.

(4) انظر القصّة عند الثعلبي، وكذلك **سفر الخروج**: 2: 11 «ودَعَتِ اسمه موسى وقالت إنّي انتشلته من الماء».

متاخمة للنيل فكانت ترضعه فإذا خشيت من أحد وضعته في ذاك التابوت فأرسلته في البحر وأمسكت طرف الحبل عندها فإذا ذهبوا استرجعته إليها به [...]. فأرسلته ذات يوم وذهلت أن تربط طرف الحبل عندها فذهب مع النيل فمرّ على دار فرعون فالتقطه آل فرعون»[1].

إنّ ما يمكن استنتاجه من هذا الخبر أنّه وإن كان مطابقاً لما استقرّ في الضمير الجمعيّ فإنّه يختلف عن دلالات الآية. فنصّ الآية واضح في تأكيده أنّ إلقاء موسى في اليمّ كان وحياً في حين نرى أنّ الخبر يجعل من التفريط سبباً لفقدان الابن. وهذا الأمر يدلّ على أنّ القاصّ كان ينهل من دلالات النصّ التوراتيّ من جهة ويبرز من جهة أخرى رغبة القاصّ في توظيف تقنية سرديّة لا يكاد القصّ والسرد يقومان إلّا بحضورها وهي آليّة التشويق. فالخبر وهو يجعل من التابوت ينساب في النيل سهواً من الأمّ يزيد من درجة التشويق وهو بذلك يضمن شدّ انتباه المتقبّل، ومن ثمّة يمكن الانتهاء إلى نتيجتين:

- إنّ المتخيّل الإسلاميّ في نسجه للمعجزة كان ينهل من مصادر مختلفة، فإذا لم يجد في النصّ الأمّ ما به يشدّ السامع، فإنّه يلجأ إلى الاقتراض من نصوص ثقافيّة أخرى.
- إنّ القاصّ في عمله لم يكن يحرص على الحقيقة التاريخيّة ولا عن مدى الانسجام مع النصّ المقدّس، بل كان يتّخذ من النواة التاريخيّة مطيّة ومن النصّ المقدّس متّكأ يستند إليهما. فكان همّه الأوّل إبهار المتقبّل بما يسمع. فكانت الوظيفة الأدبيّة في الأصل مقدّمة على الوظيفة المعرفيّة التاريخيّة والوظيفة الدينيّة وإن كانت الوظيفة الأدبيّة غايتها عضد الحقيقة الدينيّة وترسيخها لدى الجماعة وتثبيتها في الضمائر إذ لا شيء أقدر من القصّ والسرد على عطف القلوب على القيم، وضمان رواج الخبر وسفره من عصر إلى آخر.

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 264.

إنّنا في تتبّعنا لقصّة موسى نتبيّن معجزة ثانية تؤكّد علاقته بالماء. وتتمثّل في معجزة فلق البحر هرباً من فرعون وآله. وقد وردت هذه المعجزة في النصّ التوراتيّ «وَمَدَّ مُوسَى يَدَهُ عَلَى البَحْرِ فَأَجْرَى الرَّبُّ البَحْرَ بريحٍ شَرْقِيَّةٍ شَدِيدَةٍ كُلَّ اللَّيْلِ وَجَعَلَ البَحْرَ يَابسَةً وَانْشَقَّ المَاءُ فَدَخَلَ بَنُو إِسْرَائِيلَ فِي وَسَطِ البَحْرِ عَلَى اليَابسَةِ وَالمَاءُ سُورٌ لَهُمْ عَنْ يَمِينِهِمْ وَعَنْ يَسَارِهِمْ وَتَبِعَهُمْ المِصْرِيُّونَ وَدَخَلُوا وَرَاءَهُمْ [...]»[1]. كما وردت المعجزة في النصّ القرآنيّ ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ إِنَّ هَؤُلاء لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَائِظُونَ وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَاذِرُونَ فَأَخْرَجْنَاهُم مِّن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ فَأَتْبَعُوهُم مُّشْرِقِينَ فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الآخَرِينَ وَأَنجَيْنَا مُوسَى وَمَن مَّعَهُ أَجْمَعِينَ ثُمَّ أَغْرَقْنَا الآخَرِينَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾[2].

إنّ ما يمكن استنتاجه من النصّين هو تأكيدهما معجزة نجاة موسى بواسطة فرق الماء. ومهما يكن الاختلاف في تصوّر الإله بين التوراة والقرآن فإنّ النصّين أبرزا تدخّل المقدّس لنجدة موسى. غير أنّنا إذا تمعّنّا في النصّين نجد اختلافاً في كيفيّة حصول المعجزة. فالنّص التوراتيّ يذكر هذه العبارة «فمدّ موسى يده إلى البحر»، فهل عبارة «مدّ يده» عبارة مجازيّة تعني الهيمنة على

(1) **الخروج** 14: 21-23. ويتابع النّص التّوراتيّ المعجزة: «فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى مُدَّ يَدَكَ عَلَى البَحْرِ لِيَرْجِعَ المَاءُ عَلَى المِصْرِيِّينَ عَلَى مَرْكَبَاتِهِمْ وَفُرْسَانِهِمْ. فَمَدَّ مُوسَى يَدَهُ عَلَى البَحْرِ فَرَجَعَ البَحْرُ عِنْدَ إِقْبَالِ الصُّبْحِ إِلَى حَالِهِ الدَّائِمَةِ وَالمِصْرِيُّونَ هَارِبُونَ إِلَى لِقَائِهِ فَدَفَعَ الرَّبُّ المِصْرِيِّينَ فِي وَسَطِ البَحْرِ. فَرَجَعَ المَاءُ وَغَطَّى مَرْكَبَاتِ وَفُرْسَانَ جَمِيعِ جَيْشِ فِرْعَوْنَ الذِي دَخَلَ وَرَاءَهُمْ فِي البَحْرِ. لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ وَلَا وَاحِدٌ. أَمَّا بَنُو إِسْرَائِيلَ فَمَشَوْا عَلَى اليَابِسَةِ فِي وَسَطِ البَحْرِ وَالمَاءُ سُورٌ لَهُمْ عَنْ يَمِينِهِمْ وَعَنْ يَسَارِهِمْ». **الخروج** 14: 26-30.

(2) **الشعراء**: 52-68.

الشيء؟ ثمّ أيعني هذا أنّ المعجزة تمّت انطلاقاً من قدرة جسديّة لموسى استطاع بها فرق البحر؟ أمّا النصّ القرآنيّ فإنّه يجعل من العصا أداة عجيبة بها استطاع موسى إخضاع البحر. وبذلك فإنّ النصّ يدخل في بنيته أداة سحريّة هي العصا فيصبح موسى شأنه شأن أبطال القصص يُمنحون أدوات سحريّة تساعدهم على النجاة[1]. ومن ثمّة فهل يصوّر النصّ حقيقة تاريخيّة أم يرسم حقيقة متخيّلة؟ وبذلك ألا يمكن أن يكون فرق البحر ظاهرة طبيعيّة تمّت أسطرتها والارتفاع بها إلى حدود المعجزة؟ ثمّ إذا كانت التوراة قد احتفت بالخروج فأسطرته وحوّلته من حدث تاريخيّ إلى حدث أسطوريّ حتّى عُدّ الخروج «ملحمة اليهود الشهيرة»[2]. فما غاية تأكيد النصّ القرآنيّ هذا الحدث؟ ولِمَ الارتفاع به إلى مصافّ الحدث الأسطوريّ المقدّس؟ فهل الغاية من ذلك تأكيد أهمّية هذا الحدث في تاريخ اليهود؟ أم هو إثبات حدث النجاة قصد إبراز مساعدة الإله لأنبيائه، ومن ثمّة فهو ينهض بوظيفة تثبيت الفؤاد؟ وإذا كانت سمة النصوص المقدّسة الغموض وعدم التوسّع في ذكر الأحداث فإنّنا نلاحظ أنّ النصوص الثواني قد احتفت بهذه المعجزة وتوسّعت في وصف ما جاء مجملاً في النصوص المقدّسة ونحن نجد خبراً يؤكّد هذا عند الثعلبي: «فلمّا انتهى موسى إلى البحر هاجت الريح وعادت ترمي بموج كالجبال فقال له يوشع بن نون: يا كليم الله أين أمرت فقد غشينا فرعون والبحر أمامنا؟ فقال موسى ههنا فخاض يوشع بن نون الماء فجاز البحر ولم يوار دابّته الماء [...] فذهب القوم ليصنعوا مثل ذلك فلم يقدروا فجعل موسى لا يدري كيفَ يصنع فأوحى الله إليه أن اضرب بعصاك البحر، وكان الماء في ذلك الوقت

---

(1) كثيراً ما يُمنح البطل أداة عجيبة، عصاً، خاتماً، مصباحاً يخوّل له تحقيق برنامجه السرديّ. انظر:

Propp, *Morphologie du conte*: Fonction 14: l'objet magique est mis à la disposition du héros, p. 55.

(2) انظر: السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 585.

في غاية الزيادة. فضرب موسى البحر بعصاه فلم يطعه. فأوحى الله إليه أن كنِّه فضربه ثانياً وقال انفلق يا أبا خالدٍ بإذن الله تعالى فانفلق. فكان كل فرقٍ كالطود العظيم [...]. وظهر في البحر اثنا عشر طريقاً لاثني عشر سبطاً لكلّ سبط طريق [...] فخاض بنو إسرائيل البحر كلّ سبط في طريق وعلى جانبيه الماء كالجبل العظيم لا يرى بعضها بعضاً. فخافوا وقال كلّ سبط قد قُتِلَ إخواننا فأوحى الله إلى جبال الماء أن تشبّكي فصار الماء شبكات كهيئات الطاقات فنظر بعضهم بعضاً [...] حتّى عبروا البحر سالمين [...]»(1).

إنّ أوّل ما يمكن استنتاجه من الخبر، تعقّد بنائه السرديّ وحضور الوصف فيه حضوراً بارزاً. فإذا كان النصّ القرآنيّ قد ركّز على الوظائف الأساسيّة في معجزة النجاة فاقتصر على هروب موسى وبني إسرائيل من فرعون ثمّ النجاة

---

(1) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 200.

وينقل الثّعلبي تتمّة لهذا الخبر نورده لأهمّيته: «فقال فرعون انظروا إلى البحر كيف انفلق لهيبتي حتّى أدرك أعدائي [...] فادخلوا البحر. فهاب قومه أن يدخلوه ولم يكن في خيل فرعون أنثى وإنّما كانت ذكوراً كلّها. فجاء جبريل عليه السلام على فرس له أنثى وديق مشتهية للفحل وعليه عمامة سوداء فتقدّمهم وخاض البحر فظنّ أصحاب فرعون أنّ الفارس منهم. فلمّا شمّت الخيول ريحها اقتحمت البحر في أثرها حتّى خاضوا كلّهم، وجاء ميكائيل على فرس خلف القوم يستحثّهم ويقول لهم الحقوا بأصحابكم، فلمّا أراد فرعون أن يسلك طريق موسى نهاه وزيره هامان وقال له إنّي قد أتيت إلى هذا الموضع مراراً وما لي عهد بهذا الطريق، وإنّي أخاف ولا آمن أن يكون مكراً من الرجل يكون فيه هلاكنا وهلاك أصحابنا. فلم يطعه فرعون وذهب معاجلاً على حصانه ليدخل البحر فامتنع الحصان فجاءه جبريل على رمكة بيضاء فصهلت فحمحم إليها حصان فرعون [...] فلمّا توافوا في البحر وهمّ أوّلهم أن يخرج من البحر أمر الله تعالى البحر أن يأخذهم فالتطم عليهم فغرّقهم أجمعين. وذلك بمرأى من بني إسرائيل». **المصدر السابق**، ص: 201.

«والفَرَس الوَدِيق»: هي التي تشتهي الفحلَ، و«الرَّمكَةُ»: الفرس والبِرْذَوْنَةُ التي تُتَّخَذُ للنَّسْلِ.

فرسم بذلك الهيكل القصصيّ العامّ لنصّ المعجزة فإنّنا نرى أنّ النصّ القصصيّ قد أغنى دلالات النصّ حتّى أضحت المعجزة مركّبة وهو ما يدلّ على صناعة الخبر وأدبيّته. فالقاصّ بإغنائه نصّ المعجزة لم يكن حريصاً على الالتزام بمقاصد النصّ ودلالاته التزاماً دقيقاً بقدر ما كانت غايته الارتفاع بحدث الخروج إلى مصافّ الملحمة قصد إبهار المتقبّل وخلق فضاء نصّيّ عجيب يأسر السامع فيحقّق بذلك وظيفة الإقناع.

إنّ تعقيد الخبر كان نتيجة إضافة وحدات سرديّة ضمن نصّ المعجزة. وتتجلّى هذه الوحدات في مبادرة يوشع بن نون اقتحام البحر قبل الفلق أوّلاً ومحاولات موسى فلق البحر ثانياً وإدراج دور جبريل لإرغام آل فرعون على اقتحام البحر ثالثاً.

إنّ إدراج مبادرة يوشع بن نون في نصّ المعجزة يخدم غاية في القصّة. فعبوره البحر دون أن يتأذّى هو تهيئة للمتقبّل لمعجزة الفلق. ومن ثمّة يصبح الحدث الأوّل ممهّداً للحدث الأهمّ. فالقاصّ وهو يضع المعجزة ينطلق في بنائه من العجيب إلى الأعجب وهو بذلك يخلق فضاءً أسطوريّاً يسلب المتقبّل قدرته على إعمال العقل. فإذا ما عمّ العجيب والغريب أفق المتقبّل كان باستطاعة القاصّ أن يمرّر أغرب المعجزات. وما يزيد من عجيب المعجزة تكثيف السارد للتشويق عبر فشل موسى في المحاولة الأولى ونجاحه في الثانية. تراءى الجمعان. فلحق فرعون بموسى وأتباعه. وموسى عاجز لا يدري ما يفعل. يضرب البحر فما أطاعه ولا انقاد له. كان البحر سدّاً مانعاً من الخلاص وكان يفترض أن يكون فيه الخلاص. وتعتقد للوهلة الأولى أنّ الإله تخلّى عن موسى وأنّ فرعون قد أحكم قبضته على الوضع لولا المعجزة. إنّ المعجزة تنبثق في القصّة لحظة اليأس. فالمعجزة في النصّ القصصيّ تتحوّل إلى آليّة فنّيّة يستخدمها المتخيّل لحظة اليأس فتساعد على تقدّم الأحداث وتطوّرها. فالمعجزة تذليل لحدّ من الحدود وتجاوز لعائق، فهي مجال لفتح الإمكانات على الخلاص والنجاة[1]. ولا تكون المعجزة في النصّ إلّا بحضور

المقدّس فاعلاً في التاريخ، فإذا بجبريل يصبح فاعلاً قصصيّاً يحرّك الأحداث ويموّه على فرعون وجنده فيحتال عليهم بواسطة فرسه. إنّ المعجزة وقد أضيفت إليها وحدات سرديّة تتحوّل إلى نصّ مركّب يعكس أدبيّتها.

كان الجمعان أمام البحر، موسى وأتباعه، وفرعون وجنده. موسى يضرب البحر فينقاد له، وفرعون يعتقد أنّ البحر انفلق هيبة منه. كلّ كان يعتقد أنّه صانع المعجزات. ففي زمن المعجزات كلّ يدّعي إتيانها. إلّا أنّ البحر كان في القصّة صورةً للربّ «دخلت في دينه المجموعة الفارّة فنجت من غضبه وكفر به الملأ الفرعونيّ فبطش بهم»[1]. كانت الجماعة الفارّة وهي تدخل البحر تعبّر عن صورة من صور الخضوع للربّ، وكانت الجماعة الفرعونيّة وهي تغرق في اليمّ تعبّر عن انقضاء صورة من الدين قديمة آن لها أن تختفي. كانت المعجزة انتصار جماعة ضعيفة نجت من بطش فرعون. ومن ثمّة أفلا تكون المعجزة بذلك مجرّد أسطرة لحدث الهروب[2] تغنّت به التوراة ولم يزده النصّ القرآنيّ إلّا توكيداً؟

ولم نلاحظ اختلافاً في الرواية الاعتزاليّة فقد أورد الزمخشري نصّ المعجزة ثمّ علّق عليه قائلاً: «[وهي] آية لا توصف وقد عاينها الناس وشاع أمرها فيهم»[3]. إنّ الزمخشري بهذه الحجّة يضرب أصلاً من أصول الفكر الاعتزاليّ وهو العقل ليقرّ بسلطة النقل حجّة على صدق الأخبار. فإذا كان زمن المعجزة وحصولها بعيداً عن زمن المفسّر فكيف يمكن له أن يقرّ بوجود شهود

---

(1) انظر:

Ménard (Philippe), «Le monde médiéval», in: *Le merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident*, sous la direction de Michel Meslin, éd. Bordas, 1984, p. 33.

(2) السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 589.

(3) تربط كثير من الدراسات الخروج اليهوديّ بأحداث تاريخيّة فرّت فيها قبائل بدويّة من سلطان فرعون فيكون الخروج بذلك أسطرة لحدث الهروب. انظر: السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، هامش: 1، ص: 586.

(4) الزمخشري، **الكشّاف**، ج. 3، ص: 115.

عيان على حدوثها؟ ثمّ هل يمكن اعتبار شيوع أمرٍ ما بين الناس دليلاً على صحّة هذا الأمر؟ ألا يشيع بين الناس ما هو خارج عن العقل والمنطق ولكنّه يتقبّل على أنّه الحقيقة كلّ الحقيقة؟

أمّا الرواية الشيعيّة فلم تختلف عمّا شاع في الضمير الجمعيّ الإسلاميّ بل إنّ الطبرسي يروي الخبر مسنداً إلى ابن عبّاس[1]. إلّا أنّنا نلاحظ إضافة طريفة عند الجزائري لمّا أورد نصّ المعجزة عن الإمام الحسن العسكري: «قال إنّ موسى عليه السلام لمّا انتهى إلى البحر، أوحى الله عزّ وجلّ إليه: قُلْ لبني إسرائيل جدّدوا توحيدي وأقرّوا بقلوبكم ذكر محمّد ﷺ سيّد عبيدي وإمائي وأعيدوا على أنفسكم الولاية لعليّ أخي محمّد وآله الطيّبين وقولوا اللّهمّ بجاههم جوّزنا على متن هذا الماء، يتحوّل لكم أرضاً فقال لهم موسى ذلك. فقالوا أتورد علينا ما نكره وهل فررنا من فرعون إلّا من خوف الموت وأنت تقحم بنا هذا الماء بهذه الكلمات وما يدرينا ما يحدث من هذه علينا. فقال لموسى كالب بن يوحنّا وهو على دابّة له وكان ذلك الخليج أربعة فراسخ يا نبيّ الله أمرك الله بهذا أن نقوله وندخل الماء؟ فقال نعم. فوقف وجدّد توحيد الله ونبوّة محمّد وولاية عليّ والطيّبين من آلهما كما أمر به ثمّ قال: اللّهمّ بجاههم جوّزني على متن هذا الماء، ثمّ اقتحم فرسه فركض على متن الماء حتّى بلغ آخر الخليج ثمّ عاد راكضاً فقال: يا بني إسرائيل أطيعوا موسى، فما هذا الدعاء إلّا مفتاح أبواب الجنان ومغاليق أبواب النيران ومستنزل الأرزاق وجالب على عبيد الله وإمائه رضاء المهيمن الخلّاق»[2].

إنّ النصّ الشيعيّ وهو يورد معجزة نجاة موسى لم تكن غايته تأكيد المعجزة في حدّ ذاتها بقدر ما كان يسعى إلى إبراز أهمّية آل البيت. فتتحوّل المعجزة إلى حدثٍ يدلّ على مكانة الأولياء وقدرتهم على الإتيان بالخوارق والمعجزات. إنّ نصّ المعجزة يرسم مساراً مختلفاً للتاريخ. فإذا كان موسى

(1) الطبرسي، **مجمع البيان**، مج1 .، ج1 .، ص: 237-238.

(2) الجزائري، **النّور المبين**، ص: 236-237.

أسبق تاريخيّاً من ظهور محمّد والأولياء، فإنّ الضمير الشيعيّ يجعل محمّداً والأولياء أوّل الخلق وآخره فيستحيل التاريخ تاريخ الفرقة الشيعيّة ويتحوّل الزمن إلى زمن الولاية. ومن ثمّة تتحوّل المعجزة إلى فضاء نصّيّ يعبّر عن تصوّر أسطوريّ للزمن ينطلق من الإيمان بولاية الوليّ وينتهي إلى تجديد التوحيد والإقرار بالولاية. ذلك أنّ الخلاص الحقّ لا يكون إلّا بواسطة شفاعة الأولياء والإقرار بأفضليّتهم. «فهم مفتاح أبواب الجنان، ومغاليق أبواب النيران». إنّ النصّ الشيعيّ وهو يصوغ نصّ المعجزة إنّما يعبّر عن تصوّره للتاريخ فيشكّل المعجزة بحسب تصوّراته الاعتقاديّة. وحينئذ لا تعبّر المعجزة عن نجاة موسى فحسب وإنّما تستحيل نصّاً ممجّداً آل البيت وأتباعهم. فترسم المعجزة من ثمّة تاريخاً للنجاة لا يكون ولا يتحقّق إلّا بإقرار ولاية عليّ. وإذا كان نصّ المعجزة في التصوّر الشيعيّ عاكساً لمقالة الشيعة الاعتقاديّة فإنّه في النصّ الصوفيّ يعبّر عن الكون الصوفيّ. فيفسّر ابن عربيّ آية ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ﴾ قائلاً: «﴿وَإِذْ فَرَقْنَا﴾ بوجودكم ﴿الْبَحْرَ﴾ أي البحر الأسود الزعاق الذي هو المادّة الجسمانيّة لانفلاقها بوجودكم انفلاق الأرض من النبات ﴿فَأَنجَيْنَاكُمْ﴾ بالتجرّد منها ﴿وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ﴾ أي القوى النفسانيّة فيها بملازمتها إيّاها وهلاكها بفسادها»[1]. إنّ الطريف في موقف ابن عربيّ يتمثّل في أنّ اللغة لم تَعُد تحيل على واقع موضوعيّ معيش كما هي عند مفسّري التيّار السُنّيّ وإنّما اللغة أصبحت تُحيل على حقيقة ذاتيّة باطنيّة. فانفلاق البحر يصبح دالّاً على فِرْق القوى الباطنيّة عن القوى المادّيّة الجسديّة بواسطة التجرّد. وهذه العمليّة هي أساس التجربة الصوفيّة. ومن ثمّة تصبح المعجزة غير خاصّة بموسى وإنّما تصبح محينة، معيشة كلّما أراد الصوفيّ التجربة وفصل قواه الذاتيّة الباطنيّة عن قواه الجسمانيّة. وبذلك تغدو المعجزة ناطقةً ومعبّرة عن التجربة الباطنيّة التي يعيشها المتصوّف للاتحاد بالذات الإلهيّة.

---

(1) ابن عربيّ، **التفسير**، ج. 1، ص: 52.

ونحن نعثر على معجزة نسجت على منوال معجزة انفلاق البحر لموسى وتتجلّى في عبور نهر الأردن[1]، وقد أورد الكسائي نصّ المعجزة قائلاً: «فكان آخر من قتل يوشع من العمالقة ملكاً يُقال له عريم وكان أشدَّهم بطشاً ثمّ سار حتّى بلغ نهر الأردن وذلك في أيام المدّ والسيل وزيادة الماء فأقاموا عليه أربعين يوماً لا يقدرون على العبور فجمع يوشع بني إسرائيل وقال لهم إنّ هذا النهر ليس بأعظم من البحر الذي جاوزناه مع نبيّ الله موسى عليه السلام فأخلصوا نيّتكم واعبدوا ربّكم واسألوه النصر على عدوّكم وكان عنده أيضاً كساء هارون وهو أحمر اللون ففرشه ولم يزل يصلّي ويتضرّع إلى الله تعالى حتّى ابيضّ. فعلم عند ذلك أنّ الله تعالى قد استجاب لدعائه فسجد شكراً لله تعالى وأمر بني إسرائيل بالسجود، فسجدوا يومهم ذاك لا يرفعون رؤوسهم. فأوحى الله تعالى إلى يوشع إذا أصبحت فقدّم التابوت وكن وراءه واللواء بيدك وبني إسرائيل من ورائك واعبر النهر. وفي رواية إنّه كان على جانب النهر جبلان فامتدّا وصارَا كالجسر فعبر بنو إسرائيل عليهما ونزل يوشع وبنو إسرائيل بالشام»[2]. إنّ ما يمكن استنتاجه أنّ نصّ المعجزة يحاكي نصّ معجزة فلق البحر لموسى. وإنّ أواصر عديدة تشدّ النصّ الأوّل إلى النصّ الثاني. ذلك أنّ يوشع كان أوّل العابرين في معجزة فلق البحر، لذلك كان بإمكانه أن يكون فاعلاً أساسيّاً تظهر على يديه معجزة مماثلة. كما أنّنا نلاحظ في هذه المعجزة إضافة طريفة، ذلك أنّ المعجزة أصبحت تُطلب وممّا يدلّ على ذلك الاستعداد لها بطقوس مخصوصة تمثّلت في الصّلاة على ثوب هارون. فكان تحوّل لون الرداء علامة على رضاء الربّ وإشارة إلى تحقّق المعجزة.

1. أيّوب والماء الخلاص

لا ترتبط معجزة النجاة بالماء بموسى فحسب وإنّما اقترنت المعجزة أيضاً بأيّوب. فقد خصّص العهد القديم سفراً خاصّاً بأيّوب تضمّن اثنين وأربعين

---

(1) ذكرت المعجزة في العهد القديم: **يشوع**: 4: 1-7.

(2) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 316.

أصحاحاً عبّر فيه عن انقلاب وضع أيّوب من السعادة إلى الشقاء وانتهى بعودة النظام إلى حياة أيّوب، فاستعاد الولد والمال والعافية. والنصّ التوراتيّ لم يبرز في السفر معجزة ولم يقدّم حدثاً غريباً وإنّما اقتصر على تدخّل الربّ ليعيد الأمور إلى نصابها وليكافئ أيّوب على صبره. فكان الابتلاء عبارة عن حلمٍ نغّص عيش أيّوب، فلمّا انقشع لم يجد له أيّ أثر. وإذا كانت بعض المقاربات قد وجدت في هذا السفر نصّاً تبرز فيه علاقة العنف بالمقدّس فترى في أيوب رغبة المجموعة في أن تتّخذه كبش فداء[1] (Un bouc émissaire) فإنّنا سنحاول تبيّن دلالة معجزة خلاص أيّوب من خلال رمز الماء. فإذا كان النصّ التوراتيّ قد اكتفى بعودة الصحّة والعافية لأيّوب بواسطة القرار الإلهيّ فإنّ النصوص الإسلاميّة قد وجدت في النصّ القرآنيّ ما به جعلت الخلاص معجزة فنحن نقرأ خبراً يؤكّد ذلك: «فقال الله تعالى: يا أيّوب نفذ فيك حكمي وسبقت رحمتي غضبي إذا أخطأت فقد غفرت لك ما قُلْتَ ورحمتك ورددت عليك أهلك ومالك ومثلهم معهم لتكون لمن خلفك آية وتكون عبرة لأهل البلاء وعزاءً للصابرين فاركض برجلك هذا مغتسلٌ بارد وشراب فيه شفاء [...]. فركض برجله فانفجرت له عَيْنٌ فدخل فيها فاغتسل فأذْهَبَ الله عنه ما كان فيه من البلاء»[2]. ويؤكّد الثعلبي هذه المعجزة بخبرٍ ثانٍ، «فركض برجله فنبعت عين ماء فاغتسل فلم يبقَ من دائه شيء ظاهر إلّا سقط أثره وأذهبَ الله منه كلّ ألم وداء وكلّ سقم وعاد إليه شبابه وجماله أحسن ممّا كان وأفضل ممّا مضى ثمّ إنّه ضرب برجله فنبعت عين أخرى فشرب منها فلم يبق في جوفه داء إلّا خرج فقام صحيحاً وكُسِيَ حلّة»[3].

---

(1) انظر دراسة:

Girard (René), *La route antique des hommes pervers*, éd. Grasset et Fasquelle, 1985.

(2) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 162.

(3) **المصدر السابق**، ص: 164.

ترسم القصص وضعيّتين لأيّوب: وضعيّة أولى كان فيها أيّوب سيّد القوم أوتيَ زينة الحياة الدنيا فكان «معبود الجماعة» والمثال المحتذى، ووضعيّة ثانية حصل فيها الابتلاء إمّا لذنب قد اقترفه أو لضرّ قد مسّه من الشيطان، ففقد المال والبنين «فرفضه خلق الله كلّهم غير امرأته»[1] «وجعلوه على كناسة»[2]. إنّ مرض أيّوب «هو دنس أصابه وتشويه ألمّ به فأصبح وسخاً نجساً»[3]. كان المرض دليلاً على نجاسة أصابته في جسمه وروحه، في ظاهره وباطنه. وفي ظلّ الدنس لا يكون الطهّر إلّا بالماء مادّة قادرة على تطهير الظاهر والباطن على حدّ سواء. كان الماء في معجزة نجاة أيّوب وسيلة تطهير فتعدّدت العيون من أجل نزع الدنس «لأنّ عمليّة التطهير من الدنس العظيم لا تتمّ إلّا بالاغتسال في عيون كثيرة»[4]. ولم يكن الماء في معجزة نجاة أيّوب مادّة للتطهير فحسب بل كان عين خلود تضمّن تجدّد الشباب وتَعِدُ بالحياة في كنف الرغد. وإذا كان الموقف السُنّيّ يرى الماء في دلالته الحقيقيّة، فيكون الماء مادّة مطهّرة للظاهر والباطن فإنّ التأويل الصوفيّ يرى في الماء رمزاً للعلم المطهّر من الدنس. ففي شرح آية ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ﴾ يذكر ابن عربيّ قوله: «أي اضرب بقوّتك التي تلي أرض البدن من العقل العمليّ المسمّى صدر أرض بدنك تنبع عينان من الحكمة العمليّة والنظريّة، ﴿هَذَا مُغْتَسَلٌ﴾ أي العمليّة المزكّية للنفوس المطهّرة من ألواث الطبائع، المبرئة من أمراض الرذائل ﴿بَارِدٌ﴾ ذو روح ومسحة و﴿شَرَابٌ﴾ من النظريّة: أي العلم المفيد لليقين الدافع لمرض الجهل والزمانة عن السير فتغتسل وتشرب منه يبرأ بإذن الله ظاهرك وباطنك وتصحّ وتقوى»[5].

---

(1) **المصدر السابق**، ص: 158.

(2) **المصدر السابق نفسه.**

(3) السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 477.

(4) **المرجع السابق**، ص: 478.

(5) ابن عربيّ، **التفسير**، ج. 1، ص: 181.

إنّ ما يمكن ملاحظته من نصّ ابن عربيّ يتمثّل في أنّه يحوّل معنى الماء من معناه الحقيقيّ إلى معناه المجازي فتتحوّل عمليّة الركض بالرجل إلى عمليّة تحرّر معرفيّة بها تنبع الحكمة العمليّة والنظريّة، وتتحوّل عين الماء إلى عين المعرفة الدافعة للجهل. فإذا بالمرض الذي أصاب أيّوب تعبير عن رذيلة الجهل. ومن ثمّة تصبح المعرفة الصوفيّة هي المغتسل المطهّر لأيّوب من الرذائل والأدران فيبرأ بواسطتها جسده وروحه. إنّنا نستنتج انطلاقاً من هذا التأويل أنّ التصوّر الصوفيّ للمعجزة هو تصوّر ذاتيّ يفتح الإمكانات التأويليّة ويؤكّد «أنّ النصّ لا يحتوي من المعاني إلّا ما يضفيه عليه القارئ وأنّ تلك المعاني ليست اعتباطيّة، بل هي ثمرة التفاعل بين ثلاثة عناصر رئيسيّة هي النصّ ذاته والمجتمع بظروفه التاريخيّة التي هي في توازن غير قارّ والقارئ بشخصيّته المتميّزة وموروثه الدلاليّ»[1]. ولذلك يمكن القول إنّ المعجزة ليست معطًى جاهزاً وإنّما هي معطًى تأويليّ.

وإذا كان الماء في معجزة أيّوب رمزاً تطهيريّاً ضامناً للخلود بعد أن أزال مرض الظاهر ونجس الباطن فإنّه في قصّة نجاة إسماعيل يعبّر عن دلالة أخرى: «قال السدّي: وكان مع هاجر شنة فيها ماء، فنفد الماء فعطشت وعطش الصبيّ فنظرت أيُّ الجبال أدنى من الأرض. فصعدت الصفا وتسمّعت هل تسمع صوتاً أو ترى إنسيّاً؟ فلم تسمع شيئاً ولم تَرَ أحداً ثمّ إنّها سمعت أصوات سباع الوادي نحو إسماعيل فأقبلت إليه بسرعة لتؤنسه [...]. فإذا هي بجبريل عليه السلام فضرب بقدمه ففارت عين ماء فلذلك يقال لزمزم ركضة جبريل»[2].

كانت هاجر صحبة رضيعها، تركها إبراهيم في أرض خلاء، وأوكل أمرها لربّه. فما كانت النجاة إلّا بتدخّل المقدّس متمثّلاً في جبريل يضرب بقدمه فتنفجر عين الماء من الأرض البوار. إنّ الماء ينبثق بواسطة الضرب بالقدم كما كان في معجزة أيّوب بواسطة الركض بالرجل. فدلّ على أنّ هذه العمليّة

---

(1) الشّرفي (عبد المجيد)، **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى**، ص: 525.

(2) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 84. والشَّنَةُ هي القِرْبَةُ.

الرمزيّة تدلّ على بعث الحياة من الأرض الموات. غير أنّ نصّ المعجزة وإن كان قد ركّز على النجاة بفضل الماء فإنّ المعجزة تضمر دلالات أخرى. ففي المعجزة تثبيت لأصل العرب في الجزيرة لأنّ العرب من إسماعيل وهو أوّل من بعث الحياة في الجزيرة. فإذا كان الأمر كذلك كانت المعجزة دليلاً على شرف مكانة العرب. وفضلاً عن ذلك لم تعد زمزم مجرّد عين ماء وإنّما تحوّلت إلى إرث من يمتلكها يمتلك الحقّ في النبوّة. ألم يرفض عبد المطّلب إشراك قريش فيها فصاح قائلاً: «إنّ هذا الأمر قد خصصت به دونكم وأعطيته من بينكم»[1]. إنّ المعجزة وهي تضمن النجاة لإسماعيل ترسم تاريخ نجاة العرب بتحمّلهم الرسالة وتشريفهم بالإسلام.

ونحن لاحظنا أنّ المتخيّل الشّعبيّ قد أنتج جملة من الكرامات كان فيها الماء وسيلة نجاة، وذلك نسجاً على منوال نصوص المعجزة، فيقدّم النبهاني كرامة لأبي عبد الله الكميت، فيذكر «أنّه حجّ مرّة في قافلة عظيمة فلمّا وصلوا إلى المحرم في طريق البرّ وجدوا البئر التي هناك مدفونة ولم يجدوا ماء وعطشوا عطشاً شديداً حتّى كادوا يهلكون فلازموا الفقيه في حصول الماء فأرسل ولده إلى رأس الوادي وقال له: قُلْ يا واديا فه ففعل الولد ذلك. ثمّ جاء والسيل على أثره فاستقوا جميعاً حتّى ارتَوَوْا»[2]. إنّ هذه الكرامة تشترك مع نصّ معجزة إسماعيل في بنيتها السرديّة، فتنطلق من وضعيّة الافتقار فإذا كانت هاجر وحيدة في الصحراء بلا عون ولا ماء فإنّ وضعيّة الجماعة تشبهها، ففي فضاء قلّ فيه وجود الماء يتحوّل الماء إلى رمز للحياة. فكانت الحاجة إلى الوليّ. إنّ الوليّ يتحوّل في نصّ الكرامة إلى محقّق آمال الجماعة فتحاكي بذلك صورة الوليّ، صورة النبيّ المخلّص.

إنّ ما نخرج به من هذه النّصوص أنّ الماء هو المحقّق للنّجاة والخلاص،

---

(1) ابن هشام (أبو محمّد عبد الملك بن هشام)، **السيرة النبويّة**، بيروت، دار الفكر، ط1 .، 2001، ج. 1، ص: 124.

(2) النبهاني، **جامع كرامات الأولياء**، ج. 1، ص: 210.

ذلك أنّه في قصّة انفلاق البحر أضحى معبّراً عن صورة من صور الربّ فتح الطريق أمام شعبه فنجا من آمن به وهلك من كفر به. أمّا في قصّة أيّوب فقد كان رمزاً للطّهارة من الدنس وكان في قصّة تفجّر زمزم رمزاً للاستقرار وتثبيت الأصل، فكان الحائز على البئر والماء جديراً بالنبوّة وحمل رسالة السّماء.

III. الحيوان نعمة

يبدو الرّمز الحيوانيّ حاضراً بكثافة في المتخيّل الإسلاميّ بصفة عامّة، فنجد حضوره في قصص الأطفال والحكايات الشعبيّة والقصص الدينيّ. وتبدو هذه الرموز حاملة من جهة لقيم رمزيّة سلبيّة كالزواحف والفئران والطيور الليليّة ولقيم إيجابيّة من جهة أخرى كرمز الحمامة والكبش. ويمكن القول إنّ الرمز الحيوانيّ يشكّل طبقة عميقة في لاوعينا[1]. وقد حاولت دراسات التحليل النفسيّ والأنثروبولوجي الوقوف على دلالة هذه الرموز. فرأى «يونغ» (Jung) في الرمز الحيوانيّ صورة لليبيدو الجنسيّ، فالعصفور والحوت والثعبان بحسب علم النّفس التّحليليّ اليونغيّ كانت ترمز عند القدامى للعضو التناسليّ الذكوريّ[2]. غير أنّ هذا التأويل على أهمّيته بحسب «دوران» يبقى محكوماً بالدلالات الجنسيّة. لذلك سعى البحث الأنثروبولوجي إلى استكناه «المعنى البدئيّ» (Le sens primitif) للرمز الحيوانيّ. فرأى «دوران» أنّ الرمز الحيوانيّ يعكس حقيقة نفسيّة إنسانيّة تعبّر عن الخوف من تغيّر الزمن وحركته المفاجئة. فإذا بالرمز الحيوانيّ يستحيل تمثّلاً رمزيّاً معبّراً عن خوف الإنسان من وجوه الزمن المتغيّرة[3]. فإذا كانت هذه الدراسات تؤكّد أهمّية الرمز الحيوانيّ فتقدّم له دلالات مختلفة فترى فيه تارة صورة للجنس وطوراً تعبيراً عن حقيقة أعمق. فما دلالة الرموز الحيوانيّة في معجزات النجاة من خلال نجاة الذبيح بفضل الكبش ويونس بفضل الحوت وداود أو محمّد بفضل العنكبوت؟

---

(1) انظر: Durand (Gilbert), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 72.

(2) Durand (Gilbert), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 74.

(3) Ibid. p. 95.

1. الكبش نداء الإنسان

وردت معجزة نجاة الذبيح في النصّ التوراتيّ، فنقرأ في نصّ التكوين: «وَحَدَثَ بَعْدَ هَذِهِ الأُمُورِ أَنَّ اللهَ امْتَحَنَ إِبْرَاهِيمَ فَقَالَ لَهُ: يَا إِبْرَاهِيمُ. فَقَالَ: هَأَنَذَا. فَقَالَ: خُذْ ابْنَكَ وَحِيدَكَ الذِي تُحِبُّهُ إِسْحَاقَ وَاذْهَبْ إِلَى أَرْضِ المُرِيَّا وَأَصْعِدْهُ هُنَاكَ مُحْرَقَةً عَلَى أَحَدِ الجِبَالِ الذِي أَقُولُ لَكَ. فَبَكَّرَ إِبْرَاهِيمُ صَبَاحاً وَشَدَّ عَلَى حِمَارِهِ وَأَخَذَ اثْنَيْنِ مِنْ غِلْمَانِهِ مَعَهُ وَإِسْحَاقَ ابْنَهُ وَشَقَّقَ حَطَباً لِمُحْرَقَةٍ [...]. فَلَمَّا أَتَيَا إِلَى المَوْضِعِ الذِي قَالَ لَهُ اللهُ بَنَى هُنَاكَ إِبْرَاهِيمُ المَذْبَحَ وَرَتَّبَ الحَطَبَ وَرَبَطَ إِسْحَاقَ ابْنَهُ وَوَضَعَهُ عَلَى المَذْبَحِ فَوْقَ الحَطَبِ. ثُمَّ مَدَّ إِبْرَاهِيمُ يَدَهُ وَأَخَذَ السِّكِّينَ لِيَذْبَحَ ابْنَهُ فَنَادَاهُ مَلَاكُ الرَّبِّ مِنَ السَّمَاءِ وَقَالَ: إِبْرَاهِيمُ إِبْرَاهِيمُ. فَقَالَ: هَأَنَذَا. فَقَالَ: لَا تَمُدَّ يَدَكَ إِلَى الغُلَامِ وَلَا تَفْعَلْ بِهِ شَيْئاً، لأَنِّي الآنَ عَلِمْتُ أَنَّكَ خَائِفٌ اللهَ فَلَمْ تُمْسِكْ ابْنَكَ وَحِيدَكَ عَنِّي. فَرَفَعَ إِبْرَاهِيمُ عَيْنَيْهِ وَنَظَرَ وَإِذَا كَبْشٌ وَرَاءَهُ مُمْسَكاً فِي الغَابَةِ بِقَرْنَيْهِ. فَذَهَبَ إِبْرَاهِيمُ وَأَخَذَ الكَبْشَ وَأَصْعَدَهُ مُحْرَقَةً عِوَضاً عَنْ ابْنِهِ»[1]. وحضرت المعجزة في النصّ القرآنيّ فنحن نقرأ في سورة الصافّات ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلامٍ حَلِيمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاء الْمُبِينُ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[2].

مثّلت معجزة نجاة الذبيح قصّة مشتركة بين النصّين التوراتيّ والقرآنيّ. ولكن رغم هذا الاشتراك فإنّنا نلاحظ جملة من عناصر الاختلاف. فإذا كان الحدث دالّاً على الابتلاء والامتحان في كلّ من النصّين، فإنّ الأمر بهذا الابتلاء مثّل اختلافاً بين النصّين. فقد كان أمر الذبح مباشراً في النصّ التوراتيّ «فقال له: فَقَالَ لَهُ: يَا إِبْرَاهِيمُ. [...] خُذْ ابْنَكَ وَحِيدَكَ الذِي تُحِبُّهُ إِسْحَاقَ» في

---

(1) التكوين: 1-14.

(2) الصافّات: 101-107.

حين كان الأمر عبر الرؤيا في النصّ القرآنيّ، ولكن سواء أكان الأمر مباشراً أم كان رؤيا فهل كان فعل إبراهيم معبّراً عن سنّة ثقافيّة سائدة في عصره يقرّب فيها الأب ابنه وحيده[1]؟ أم كان فعله استجابة وطاعة وامتثالاً لذات إلهيّة، فعبّر إبراهيم بذلك عن أنّ الحدث القربانيّ طقس إيمانيّ صرف؟

أمّا الاختلاف الثاني فيتمثّل في غياب اسم الذبيح في النصّ القرآنيّ ممّا جعل الأقوال في اسم الذبيح تثير إشكالاً في نصوص التفسير والقصص. فلإبراهيم ابن بكر هو إسماعيل وثان هو إسحاق. وبتّت التوراة في الأمر فكان الذبيح فيها إسحاق لا إسماعيل. ولمّا كان إسحاق جدّ اليهود أفلا يكون للاسم دلالة حرص جامعو التوراة على إبرازها فخصّوا أنفسهم بالمعجزة وأقصوا أبناء إسماعيل؟ أليس في ترجيح اسم على آخر فوز بالإرث التوحيديّ؟ وتلتقي التوراة والقرآن في الفادي، غير أنّه وإن جاء معيّناً في التوراة فهو كبش فإنّه في القرآن ذبح عظيم. ومهما يكن الاختلاف بين النصّين أفلا تكون المعجزة معبّرة عن تغيّر في المنظومة القربانيّة يتحوّل فيها القربان من بشريّ إلى حيوانيّ؟ ثمّ أليس نصّ المعجزة عاكساً لتغيّر الدلالات الرمزيّة للحيوان، من رمز معبّر عن القلق والخوف من تغيّر الزمن والموت إلى رمز معبّر عن فداء الإنسان يُتذكّر كلّما حاكى المسلم تجربة إبراهيم يوم عيد الأَضْحَى؟ ثمّ ألا يكون الكبش هنا رمزاً لانتصار الحياة على الموت[2]؟

وقد توسّعت النصوص الثواني في معجزة نجاة الذبيح. فحظيت المعجزة باهتمام القصّاص والمفسّرين ونحن لا نلاحظ اختلافاً بين الروايات المقدّمة في كتب **القصص**. فنقل الثعلبي هذا الخبر قائلاً: «قال ابن إسحاق [...] حتّى إذا بلغ إسماعيل معه السعي وأخذ بنفسه ورجاه لمّا كان يأمل فيه من عبادة ربّه وتعظيم حرماته، رأى في منامه أن يذبحه فلمّا أُمِرَ بذلك قال لابنه: يا بنيَّ خُذ

(1) إنّ المجتمع الساميّ، الفينيقيّ والكنعانيّ كان يقدّم الأبناء الأُوَل قرابين للإله، انظر: السعفي، **القربان في الجاهليّة والإسلام**، ص: 126.

(2) انظر: *Dictionnaire des symboles*, art. «Agneau», p. 10.

الحبل والمدية ثمّ انطلق بنا إلى هذا الشعب لنحتطب. فلمّا خلا إبراهيم بابنه في شعبٍ ثبير أخبره بما أُمِر به وقال: يا بنيّ إنّي أرى في المنام إنّي أذبحك. فقال له ابنه الذي أراد أن يذبحه: يا أبتِ، اشدُدْ رباطي حتّى لا أضطرب واكفف عنّي ثيابك حتّى لا ينتضح عليها دمي فينتقص أجري وتراه أمّي فتحزن واشحذ شفرتك وأسرع بمرّ السكّين على حلقي ليكون أهون للموت عليّ، فإنّ الموت شديد [...]. ثمّ إنّه وضع السكّين على حلقه فلم يجزع ولم يعمل السكّين شيئاً [...] ثمّ إنّه وضع السكّين على قفاه فانقلبت. ونُودِيَ يا إبراهيم قد صدّقت الرؤيا، هذه ذبيحتك فداء لابنك فاذبحها دونه. فنظر إبراهيم عليه السلام فإذا هو بجبريل عليه السلام معه كبش أعين أملح أقرن»[1]. و«قال سعيد بن جبير وغيره عن ابن عبّاس: خرج عليه الكبش من الجنّة قد رعى فيها أربعين خريفاً، ورُوِيَ عنه أيضاً أنّ الكبشَ الذي فَدَى به عن إبراهيم عليه السلام هو الكبش الذي قرّبه هابيل بن آدم فتُقُبِّلَ منه»[2].

حرص النصّ القصصيّ على الالتزام بالهيكل العامّ للقصّة كما ورد في النصّ الأمّ. غير أنّ النصّ القصصيّ سعى إلى إكمال فراغات النصّ القرآنيّ فأكّد أنّ الذبيح إسماعيل لا إسحاق. ومن ثمّة اختلف مع النصّ التوراتيّ من جهة وربط بين الفادي ونبيّ الإسلام من جهة أخرى. إنّ إضافة النصّ القصصيّ لا تكمن في تحديد اسم الذبيح فحسب وإنّما نلاحظ حضور مقطع حواريّ طرفاه إبراهيم وإسماعيل. فهذا المقطع الحواريّ هو الفاضح لصناعة النصّ فإذا كانت الشخصيّات وحدها العليمة بما حصل لها في زمن الحدث فكيف للسارد أن يعرف ما دار بينها من حوار؟ ومن ثمّة تتحوّل المعجزة بين النصّ الأوّل ومفسّره إلى «قصّة مكتوبة كتابة مشتركة متحرّكة دائمة التجدّد»[3].

---

(1) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 96.

(2) **المصدر السابق.**

(3) الجطلاوي (محمّد الهادي)، **قضايا اللغة في كتب التفسير**، صفاقس، دار محمّد علي الحامي، سوسة، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ط. 1، 1998، ص: 586.

كلّ شيء في الحوار يعبّر عن الرضا، فهذا إبراهيم يمتثل لرؤيا رآها أو لهاتف يأمره فيطلب من ابنه أن يكون لله ذبيحاً. ما عارض إسماعيل قرار أبيه. كان إسماعيل صورة ضدّاً لأوديب. الأوّل كان صورة للخضوع والامتثال للأب، والثاني كان تمرّداً على الأب ونفياً له. فكانت قصّة إسماعيل صورة لنفي الأبناء وكانت قصّة أوديب صورة لنفي الآباء. كلّ شيء في القصّة ينبئ بتحوّل في مفهوم القربان من طقس تطهيريّ غايته توجيه العنف الاجتماعيّ إلى ضحيّة[1] إلى طقس إيمانيّ خالص[2]. ففي لحظة الإيمان الخالص تكون المعجزة. فقام الكبش بديلاً للإنسان، لم يكن كبش الفداء كبشاً عاديّاً. كان هبة السماء، فعبّر عن تواصل بين الأرض والسماء. تعلن الأرض طاعتها فتقدّم أثمن ما عندها، وتعفو السماء وتكافئ. فتقوم المعجزة رمزاً دالّاً على رغبة الإنسان المتواصلة لمدّ أمتن العلاقات بين أرض سكنها فاستقرّ فيها وسماء كان فيها نزيلاً. كان الكبش قربان هابيل لله: «كان أعين أقرن أبيض، أكرم غنمه وأسمنها، طيّبةٌ به نفسه، أحبّه حتّى كان يؤثره بالليل وكان يحمله على ظهره من حبّه حتّى لم يكن له مال أحبّ إليه منه»[3]. كان قربان هابيل «صورة للكمال، لا فقط في لونه الأبيض الدالّ على نقاء عنصره وصفاء أصله بل كان كذلك في الارتقاء به عن طريق التشخيص إلى مستوى الإنسان وخصاله»[4]. أفلا يمكن الذهاب بالقول إلى أنّ الكبش في قصّة هابيل كان رمزاً للابن يقدَّم؟ وإذا ربطت القصّة بين إسماعيل وهابيل فإنّها عكست تغيّراً في المنظومة فإذا قبل الربّ من قَبْل هابيلَ «فكان صورة للقربان المثال والشهيد الذي لا تشوبه شائبة»[5]، ولم يرض بكبشه فحسب، فإنّه رفض في قصّة إسماعيل

(1) إنّ أطروحة «روينيه جيرار» كلّها تصبّ في هذا الفهم للقربان. فالقربان عنده تصعيد لعنف اجتماعيّ يوجّه نحو ضحيّة. انظر: Girard (René), *La violence et le sacré.*

(2) Mircea (Eliade), *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 126-127.

(3) ابن كثير، **التفسير**، ج. 2، ص: 44.

(4) السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 179.

(5) **المرجع السابق**، ص: 178.

القربان البشريّ فأضحى الكبش رمزاً قربانيّاً بامتياز. وإذا لم يبخل الإنسان في البدء على الإله بأفضل ما عنده فإنّ إله إبراهيم ما كان ناكراً للجميل فإذا بالكبش يعوّض الإنسان. فما كان لإسماعيل أن ينجو لولا هبة هابيل في البدء. كلّ شيء في القصّة بحساب. فالقصّة وإن توقّفت لحظة فلكي تظهر ثانية فتذكّر اللاّحق بما حدث في البدء. وإذا قام الكبش فداء للإنسان فإنّ نصّ المعجزة يعبّر عن تحوّله إلى رمز للحياة باعثاً الفرحة في إبراهيم وآله، فكانت الجماعة وهي تحيي في كلّ سنة طقس الذبح إنّما تعبّر عن انتصار الحياة على الموت.

لكن لِمَ اختار الإنسان الكبش ليكون فداء له؟ أيعود الأمر إلى أنّ الكبش كان من أوّل ما دُجِّنَ من الأنعام[1]؟ أم يعود إلى خصائص في الكبش أهّلته لذلك؟ فإذا دَجّن الإنسان الكبش فلأنّه كان أودع الأنعام رمزاً للألفة والمؤانسة. أسكنه حذوه فكان شبيهاً بولده، وخرج به يرعى فكان له صديقاً يؤنس وحدته حتّى توطّدت العلاقة بين الإنسان والكبش فقام الكبش شبيهاً بالولد، كان أفضل الحيوانات قدرة على التماهي مع الإنسان. وإذا قامت المماهاة أمكن تغيير الأدوار فكان الكبش رمزاً لإيقاف الموت وتمجيداً للحياة. وإذا قام الكبش رمزاً للحياة فلأنّه كان صورة من صور الإله فكان عند المصريّين صورة لأمون (Amon) وكان عندهم صورة لخنوم (Khnoum) وكان عند الهنود قرين الإله آنيي (Agni)، وكان أبولون (Apollon) إله الرعي عند اليونان كثيراً ما يتجلّى في صورة الكبش[2].

تحوّل الكبش إلى رمز قربانيّ فأضحى الأنموذج الأصليّ لكلّ قربان. ألم يكن المسيح المصلوب يُجَسَّد في صورة كبش إلى أن منع المجمع الفاتيكانيّ المقام في القسطنطينيّة (Constantinople) سنة 692 للميلاد هذا التجسيد وأمر بأن يجسّد في صورة الصليب؟[3].

---

(1) السعفي، **القربان في الجاهليّة والإسلام**، ص: 185.

(2) انظر: *Dictionnaire des symboles*, art. «Bélier», pp. 113-115.

وكذلك: السعفي، **القربان في الجاهليّة والإسلام**، ص: 171.

(3) انظر: *Dictionnaire des symboles*, art. «Agneau», p. 12.

ولم يكن هذا المعنى غائباً عن الثقافة العربيّة الإسلاميّة فقد عقدت المرويّات الشيعيّة علاقة بين الكبش والحسين، فنحن نقرأ في قصص الأنبياء للجزائري ما يدلّ على ذلك «حدّثنا ابن عبدوس، عن ابن قتيبة عن الفضل قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: لمّا أمر الله عزّ وجلّ إبراهيم عليه السلام أن يذبح مكان ابنه إسماعيل الكبش الذي أنزله عليه تمنّى إبراهيم عليه السلام أن يكون قد ذبح ابنه إسماعيل وأنّه لم يؤمر بذبح ذلك الكبش مكانه ليرجع إلى قلبه ما يرجع إلى قلب الوالد الذي يذبح أعز ولده بيده عليه فيستحقّ بذلك أرفع درجات الثواب على المصائب فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: يا إبراهيم من أحبّ خلقي إليك؟ قال: يا ربِّ ما خلقتَ خلقاً هو أحبُّ إليَّ من حبيبك محمّد ﷺ فأوحى الله إليه هو أحبّ إليك أم نفسك؟ قال: بل هو أحبُّ إليَّ من نفسي، قال: فولده أحبُّ إليك أم ولدك؟ قال: بل ولده، قال: فذبحُ ولده ظلماً على أيدي أعدائه أوجع لقلبكَ أم ذبح ولدك بيدك في طاعتي؟ قال: يا ربِّ بل ذبحه على أيدي أعدائه أوجع لقلبي. قال: يا إبراهيمُ فإنّ طائفة تزعم أنّها من شيعة محمّد ستقتل الحسين من بعده ظلماً وعدواناً، كما يُذْبَح الكبش ويستوجبون سخطي فجزع إبراهيم عليه السلام لذلك، وتوجّع قلبه وأقبل يبكي فأوحى الله عزّ وجلّ إلى إبراهيم عليه السلام قد فديت جزعك على ابنك إسماعيل لو ذبحته بيدك بجزعك على الحسين وقتله وأوجبت لك أرفع درجات أهل الثواب على المصائب وذلك قول الله عزّ وجلّ ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾»[1].

إنّ السارد في هذا الخبر عليم بما يظهره إبراهيم وما يخفيه. فيعلم أمنيته وينقل حواراً بين الذات الإلهيّة وإبراهيم. وهو إضافة إلى ذلك متحيّز خادم للتصوّر الشيعيّ. فمقتل الحسين يرتفع في التصوّر الشيعيّ من حدث تاريخيّ إلى حدث قربانيّ أسطوريّ. فيصبح الحسين هو النموذج القربانيّ بامتياز وما بقيّة القرابين إلّا إحياء ونسج على منوال القربان الأنموذج.

---

(1) الجزائريّ، **النّور المبين**، ص: 133.

فإذا كان إحياء ذكرى الذبيح في التصوّر السُنّيّ هو إحياء لحادثة فداء الكبش لإسماعيل فإنّ الشيعيّ وهو يحيي ذكرى الذبح إنّما يستعيد مأساة قتل الحسين فيحيّنها في الزمن رغبة في تجديد المصاب وإحياء لجزع قديم متمثّل في جزع إبراهيم على الحسين. فتصبح دلالة الذبح العظيم غير مقصود بها الكبش الفادي وإنّما مأساة الحسين فيتحوّل فداء إسماعيل لا بالكبش وإنّما بالحسين. إنّ الدين اجتماعيّ بطبعه يعبّر عن حاجيّات الجماعة الثقافيّة، فيصبح القربان لا كبشاً كما هو متعارف عليه بل هو الحسين يُقتل بسيف أهل السُنّة. إنّ التصوّر الشيعيّ بهذا يرفع من تاريخه فيجعله البدء والمنتهى فتصبح المحنة والمأساة الشيعيّة أسبق من ابتلاء إبراهيم، بل إنّ إبراهيم ما نال أرفع الدرجات إلّا لجزعه على مُصاب الشيعة. إنّ الفرقة الشيعيّة تجعل بذلك الأحداث المؤسّسة للفرقة قطب التاريخ ورحاه فتصبح الأحداث الرمزيّة المؤسّسة وفق تأويلها أحداثاً تاريخيّة مؤسّسة للفرقة الناجية فيتحوّل تاريخ الفرقة إلى تاريخ مؤدلج يشرّع لوجودها ولأحقّيتها الدينيّة والسياسيّة.

أمّا النصّ الصوفيّ فقد نحا في التأويل منحى آخر. ففي تفسير ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ﴾ ، يقول ابن عربي: «بالسلوك في طريق الكمالات الخُلقيّة والفضائل النفسانيّة أوحى إليه أن يذبحه بالفناء في التوحيد والتسليم بربّه الحقّ بالتجريد من الصفات الكماليّة. فأخبره بذلك فانقاد وأسلم وجهه بالفناء في ذاته عن صفاته، فقد فَدَى على يد جبريل العقل الفعّال بذبح النفس الشريفة، السمينة العلوم، العظيمة الأخلاق، وكمالات الفضائل فذبحت بالفناء فيه وأنجى إسماعيل القلب بالفناء الحقّانيّ الموهوب المفدّى من جهة الله»[1].

اختلف التفسير الصوفيّ في فهم المعجزة عن التصوّرين السُنّيّ والشيعيّ. فما عاد للكبش المفدّى من أثر وما عاد للقربان أصلاً معناه المتداول. فإذا عبّرت القصص عن قربان حيوانيّ فدى النفس البشريّة فإنّ القربان في التصوّر الصوفيّ هو «الفناء في التوحيد والتسليم للربّ». إنّ القربان الحقّ ههنا هو

(1) ابن عربيّ، **التفسير**، ج. 2، ص: 174.

إماتة القوى الشهوانيّة والارتفاع بالذات عبر الدربة إلى مقام الألوهيّة. فالصوفيّ وهو يجرّد الذات من أطماعها ولذّاتها فيعرج بها إلى حدّ الاتّحاد بالذات الإلهيّة إنّما يحيي بحسب اعتقاده حدث الفداء الأوّل، حدث دربة إسماعيل وفنائه في الله. فتصبح المعجزة غير معبّرة عن حدث رمزيّ وإنّما عن تجربة وجوديّة صوفيّة. فلا يكون القربان ذبحاً وإنّما فناء في المطلق، في الله.

ولا تحسبنّ أنّ معجزة الكبش يقوم فداء للإنسان تقتصر على الثقافة العبريّة والإسلاميّة فقد تفطّن وحيد السعفي إلى قصّة لها الهيكل القصصي نفسه أنتجتها الثقافة اليونانيّة كان «أثاماس» (Athamas) حاكِم «كورونا» (Coronée) متزوّجاً بزوجتين «نفيلي» (Néphelé) التي أنجبت له «فريكسوس» (Phriscos). أمّا زوجته الثانية فقد كانت «إنو» (Ino) وأنجبت له «لياركوس» (Léarchos) فاحتالت «إنو» بحيلة للتخلّص من «فريكسوس» فأفسدت البذر حتّى أصاب المجموعة القحط. فأرسل «أثاماس» رسله إلى «دلف» (Delphes) يستفسر الأمر فحاكت «إنو» الخديعة وأغدقت العطاء للرسل ليعلنوا لأثاماس ضرورة تقريب ابنه «فريكسوس» قرباناً لـ«زوس» (Zeus). وكاد الحكم ينفّذ في «فريكسوس» لو لم يفده «هرمس» (Hermès) بكبش[1]. كلّ شيء في القصّة ينبئ بالتشابه بين المعجزتين، غير أنّ هذه القصّة عبّرت عن دين كان أسّه التعدّد، وتلك القصّة تعبّر عن دين يؤسّس للتوحيد. فهل هذا التشابه ناجم عن التثاقف وأخذ الثقافات بعضها عن بعض؟ أم يعود الأمر إلى «أنّ الفكر البشريّ في تطوّره في هذه الثقافة أو تلك، نحتَ نماذجَ لا تُحصَى ولا تُعدّ أسقط عليها أحاسيسه ومشاعره وطموحاته ومعارفه وأفكاره فالتقت النماذج وتشابهت الأشكال»[2]؟ يقوم الكبش إذاً رمزاً قربانيّاً لا فقط في الثقافة التوراتيّة والإسلاميّة وإنّما أيضاً في الثقافة اليونانيّة، فكان رمزاً يضفي عليه الإنسان دلالة فعبّر من خلال الطقس القربانيّ عن كونه حيواناً مانحاً الإنسانَ الحياةَ.

---

(1) السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 409-411.

(2) **المرجع السابق**، ص: 413.

2. يونس والحوت

لاقت قصّة يونس اهتماماً بالغاً من لدن الباحثين فانبرت الدراسات على اختلاف توجّهاتها المنهجيّة تعالج القصّة. فاجترح «باشلار» (Bachelard) منها عقدة أطلق عليها «عقدة يونس»[1] (Le complexe de Jonas)، ورأى فيها وحيد السعفي «المثل الأنموذج» لقصص الاحتواء وعودة الفرد إلى «وعاء» يحتضنه[2]. ولئن سعت هذه الدراسات إلى توضيح جوانب من القصّة كلّ من منطلقه المنهجيّ، فإنّنا سنحاول أيضاً مقاربة القصّة باعتبارها تمثّل معجزة نجاة لعب فيها الحيوان دوراً وظيفيّاً. فما دلالة المعجزة؟ وما الوظيفة الرمزيّة التي نهض بها الحيوان في نصّ المعجزة؟

خصّت التوراة معجزة يونس بسفر كامل من أسفارها سمّته سفر يونان[3]. والمتأمّل في هذا السفر يمكن أن يستخرج الهيكل القصصيّ للقصّة: أمرُ الربّ يونان بالذهاب إلى نينوى رسولاً، رَفْض يونان وهروبه، تسليطُ العقاب عليه، اِلْتقام الحوت ليونان وطلبه المغفرة ثمّ النجاة.

ولئن اعتنت التوراة بالقصّة اعتناء واضحاً فإنّ النصّ القرآنيّ رواها باختصار وحافظ على دلالاتها الأسطوريّة. فأكّد رفض يونان تحمّل عبء الرسالة فـ ﴿ذَّهَبَ مُغَاضِباً﴾[4] ثمّ اِلْتقام الحوت له ونبذه في العراء ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ فَلَوْلا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاء وَهُوَ سَقِيمٌ﴾[5]. ينطلق كلّ من النصّين من تكليف يُرْفَض، فيتخلّى يونس عن الرسالة ومشاقّها باحثاً عن الخلاص، بعيداً عن

---

(1) Bachelard (Gaston), *La terre et les rêveries du repos*, chap. 5, p. 135.

(2) السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 482.

(3) انظر: **العهد القديم: سفر يونان.**

(4) **الأنبياء**: 87-88.

(5) **الصافّات**: 139-145.

طريق الربّ. فكان العقاب مرحلة أساسيّة «ليقف يونس على أنّ سلطان الربّ لا يقف عند الظاهر، بل يتجاوزه إلى الداخل، إلى الأعماق»[1]. إنّ النجاة في النصّين لا تتحقّق إلّا بنيل العقاب يكون عودة إلى بطن. وشأن يونس في ذلك شأن قصّة «المعيزة المعزوزيّة» تنصح جداءها بأن لا يفتحوا الباب لأحد، فخالفوا أمرها فالتهمهم الذئب. فلا يتمّ التعرّف إلى خطر ما وراء الأبواب إلّا بعد العودة إلى البطن[2]. أمّا في النصّ القصصيّ فنحن نلاحظ توسّعاً في القصّة فيفسّر الكسائيّ آية ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ قال: «فرأى سفينة سائرة في البحر فلوّح إليهم فأقبلوا إليه وقالوا: ما تريد؟ فقال: احملوني معكم. فحملوه على كوثل السفينة فلمّا لجّوا في البحر هبّت عليهم ريح كادت تغرقهم فأخذوا في الدعاء والتضرّع ويونس جالس لم يتكلّم فقالوا له: لِمَ لا تدعو معنا؟ فقال: إنّي مغموم لذهاب المال والولد، فقالوا: لا بدّ أن تدعو معنا، فازداد هيجان البحر، فقال: اطرحوني في البحر فإنّما أصابكم ذلك من أجلي. فقالوا: كيف نفعل ذلك برجل مؤمن ولكن نقترع، فاقترعوا فوقعت القرعة على يونس. فقالوا: إنّ القرعة تخطئ وتصيب فتساهموا وجعل كلّ واحد منهم يعمل له علامة ويطيّرها في الماء فغرقت سهامهم كلّها وطفا سهم يونس [...]. وأقبل حوتٌ عظيم من بحر الهند وجعل يحاذي السفينة [...] ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ وكان ذلك بحر الروم وله سبعمائة ألف باب، فدخل به الحوت من الأبواب كلّها ورأى عجائب قدرة الله تعالى [...] واختلفوا في مدّة لبثه في البحر فمنهم من قال أربعين يوماً، ومنهم من قال ثلاثة أيّام. فلمّا انقضت المدّة التي قدّرها الله تعالى له أمر الحوت أن يردّه إلى الموضع الذي أخذه منه [...] فقذفه الحوت بالساحل [...] قال كعب

---

(1) السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 491.

(2) انظر تحليلاً للقصّة في:

Bouhdiba (Abdelwaheb), *L'imaginaire Maghrébin*, éd. Cérès, 1994, voir: La puissante chevrette, pp. 34-44.

رضي الله عنه اسم الحوت في التوراة «الوحا» وفي الزبور «ماكونا» وفي الإنجيل «وهبه» وفي القرآن «النون». ولمّا قذف الحوت يونس نكل عليه كما تنكل المرأة إذا كان في بطنها»[1].

للقصص دائماً ظاهر تبديه، وباطن تخفيه، ظاهرٌ يدلّ على أنّ من الدين لقصصاً عجيباً، وباطنٌ لا يتجلّى إلّا بتأويل النصوص. كذلك شأن قصّة يونس تخال للوهلة الأولى أنّ العقاب لحقه، فحاق به غضب الربّ، لكنّ القصّة تراوغك فتقوم المعجزة فإذا بالحوت يلتقمه فلا أكل له لحماً ولا هشّم له عظماً. فإذا بك لا تحتفظ إلّا بصورة واحدة، يونس في بطن الحوت، صورة تشعرك بالسكينة والراحة لكائن يشعر بحميميّة الفضاء ويحلم النفس بوعي جديد[2]. وإذا كانت عمليّة الالتقام ناجمة في أغلب القصص عن ذنب يقترف فهي تختلف عن أفعال القضم والكسر والافتراس، فهي تعبّر عن الابتلاع السريع والاحتفاظ بالشيء وحمايته كالكنز أو السرّ يخشى ضياعه. إنّها عمليّة فاصلة بين زمنين مادّيّين، زمن ما قبل الالتقام وزمن ما بعد الالتقام، فإذا بزمن الإقامة في البطن «وقفٌ للزمن المادّيّ [...] فهو كاللّازمن لأنّه حياة اللّاوعي التي هي غيبة عن الحياة الواعية»[3]. فتستحيل البطن فضاء للدربة والتعلّم تزوّد البطل معرفة جديدة تؤهّله لمواصلة الرحلة. إنّ صورة الالتقام وهي تعيد البطل إلى بطن تحميه لتعبّر عن انطواء الإنسان على ذاته يتفكّر في مصيره وعالمه، يهرب يونس من واقع أزعجه ومن ربّ أثقل كاهله بالرسالة فاختار العودة إلى الذات علّه يجد في داخله ما به يجدّد عزمه. فتقوم المعجزة معبّرة لا عن حقيقة واقعيّة وإنّما عن حقيقة نفسيّة فيها يعود الإنسان إلى ذاته يعيد اكتشافها. وعندئذ يدرك أنّ المقدّس يلفّ العالَم لفّاً يجده على وجه الأرض فيهرب منه ولكن يلقاه في أعماق الرحم. إنّ بطن الحوت كان «دلالة على الفضاء

---

(1) الكسائي، بدء **الخلق**، ص: 365-366. ومن معاني «نَكَلَ» جَبُنَ وخَافَ.

(2) Bachelard (Gaston), *La terre et les rêveries du repos*, p. 155.

(3) السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 483.

الداخليّ الذي لا يستطيع أن يبقى بمعزل عن المقدّس»[1]. كانت رحلة يونس في بطن الحوت رحلة داخليّة في أعمق أعماق الذات، رحلة دربة وتعلّم، رحلة فيها يكتشف أنّه بحدّيه وعيه ولا وعيه فضاء للمقدّس. إنّ يونس وهو في بطن الحوت يكتشف ذاته العارية فلا يرى في بحثه إلّا حضوراً للربّ يتجلّى أينما قلّب البصر. إنّ رحلة يونس كانت رحلة الأعماق وعت فيها الذات حدودها وعلمت أنّ المقدّس يحاصرها فكان لا بدّ من الامتثال له، فكانت الرحلة ضروريّة ليعود الابن الضالّ إلى رحاب الإيمان مزوّداً بمعارف أعمق وتجارب أوفر لتحمّل المسؤوليّة ونشر كلمة الله على أرضه. فيونس إذ يعود بعد أن لفظه الحوت إنّما يولد ولادة جديدة، فيبعث بعثاً جديداً بوعي أكمل[2].

لكن ما دلالة اختيار الحوت رمزاً يحتضن يونس؟ كلّ شيء في القصّة ينبئ بأنّها تعبّر عن عالَم غير عالَم البدويّ الساكن في الصحراء، كلّ شيء فيها يعبّر عن كونها نتاج مجتمع وحضارة خبرت الماء، فعرفت حيتانه وأقامت معهم علائق ووشائج. فإذا كان المتخيّل نتاج الواقع وابن بيئته الجغرافيّة فإنّه لا شيء يرشّح الحوت لأن يلعب دوراً رمزيّاً في معجزات النجاة. فكلّ شيء في نصّ المعجزة يشي باختلاف عن بيئة البدويّ. كانت الصحراء فضاء البدويّ خبرها وعرف طرقها وربوعها، وصفها فتغنّى بطلولها وجال فيها على فرسه أو على ناقة كانت له عوناً على تجاوز مفاوزها. ولم يكن للبدويّ كبير صلة بالبحر فلا هو أنشأ على سواحله مدنه ولا هو بسط عليه نفوذه فما تغنّى به في أشعاره ولا ذكره في ترحاله. قامت الصحراء فضاء لرحلته فتغنّى بها، كما قام البحر فضاء للرحلة عند الفينيقيّين واليونانيّين فتغنّوا به. كان العربيّ شبيه «أوليس» (Ulysse) كلّ خاض الرحلة واكتشف المجهول ولكن لزم كلّ واحد فضاءه، عبر الأوّل فضاءه عبر سفينة الصحراء، واخترق الثاني مجهول البحر

---

(1) السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 491.

(2) Voir: Bachelard (Gaston), *La terre et les rêveries du repos*, p. 184.

عبر سفينته. فتظنّ للوهلة الأولى أنّ الحوت غريب عن هذا العالَم الصحراويّ وتحسب أنّ المتخيّل سيجد في الفرس أو الناقة رموزاً حيوانيّة للنجاة، لكنّ المتخيّل يفاجئك ويحتال فيدخل الحوت وينفذ متسلّلاً، معوّلاً على غموض النصّ الأمّ. نفذ الحوت من العبارة القرآنيّة «نون» فتظنّ أنّ «نون» شأنها شأن بقيّة حروف الهجاء الواردة في أوّل السور. يفتتح بها الخطاب فتكون ضرباً من ضروب إعجاز النصّ فإذا بـ«نون» «حوت عظيم على تيّار الماء العظيم المحيط وهو حامل للأرضين السبع»[1] فتنطلق رحلته الرمزيّة. فعلى الحوت استقرّت الأرض فكان ركيزة من ركائزها، وكان بفضل شكله وضخامة حجمه قادراً على حمل الأمانة، فإذا حمل الحوت الأرض واؤْتُمِنَ عليها فإنّه حمل أيضاً سكّانها واؤتمن على ذي النون. ومثّل الحوت النموذج الأصليّ للابتلاع[2]. وما أوتي الحوت هذا إلّا لكبر فمه فكان بوّابة دخلها يونس من دون أذى فكان معبراً وفضاء يحمي مَنْ في داخله. إضافة إلى ذلك كان الحوت صورة للمهدِ. أليس صورة حرف «ن» ترمز إلى صورة المهد، هذا الشكل نصف الدائريّ كأنّه مهد أو سفينة يركبها المسافر فيأمن على نفسه الغرق.

وإذا كانت المعجزة في التصوّر السُنّيّ معبّرة عن صورة من صور الانطواء على الذات يعقبها بعث جديد، فإنّ المعجزة في التصوّر الشيعيّ قد عبّرت عن أمر مختلف إذ يورد الجزائريّ هذا الخبر قائلاً: «دخل عبد الله بن عمر على زين العابدين عليه السلام وقال له: يا ابنَ الحُسين أنت الذي تقول إنّ يونس بن متّى إنّما لقي من الحوت ما لقي، لأنّه عُرِضَت عليه ولاية جدّي فتوقّف عنها! قال: ثكلتك أمُّك. قال: فأرني آية ذلك إن كنت من الصادقين. فأمر بشدّ عينيه بعصابة وعينيَّ بعصابة ثمّ أمر بعد ساعة بفتح أعيننا فإذا نحن على شاطئ البحر تضرب أمواجه. فقال ابن عمر: يا سيّدي دمي في رقبتك، اللهَ اللهَ في نفسي. فقال: هِيه، وأُرِيه إن كنتَ من الصادقين. ثمّ قال: يا أيّها الحوت. قال:

(1) ابن كثير، **التفسير**، ج. 4، ص: 427.

(2) **Durand (Gilbert)**, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 235.

فأطلع الحوت رأسه من البحر مثل الجبل العظيم وهو يقول لبّيك لبّيك يا وليّ الله. فقال: مَنْ أنتَ؟ قال: أنا حوتُ يونس يا سيّدي. قال: أنبئنا بالخبر. قال: يا سيّدي إنّ الله تعالى لم يبعث نبيّاً من آدم إلى أن صار جدّك محمّد ﷺ إلّا وقد عُرِضَ عليه ولايتكم، فمن قبلها من الأنبياء سلم وتخلّص ومَنْ توقّف عنها وتعتع في حملها لقي ما لقي آدم من الخطيئة، وما لقي نوح عليه السلام من الغرق، وما لقي إبراهيم من النار وما لقي يونس عليه السلام. فأوحى الله إليه أن يا يونس تولَّ أمير المؤمنين عليّاً والأئمّة الراشدين من صلبه. قال في كلام له: فكيف أتولّى من لم أره ولم أعرفه وذهب مغتاظاً ! فأوحى الله إليّ أن اِلتَقِمِي يونس ولا توهني له عظماً. فمكث في بطني أربعين صباحاً يطوف معي البحار في ظلمات ثلاث، ينادي، أن لا إله إلّا أنت سبحانك إنّي كنت من الظالمين قد قبلت ولاية عليّ والأئمّة الراشدين من ولده»[1]. قام النصّ في بنيته على مناظرة جرت بين عبد الله بن عمر وزين العابدين بن الحُسين. وهما اسمان دالّان يعكسان تصوّرين مختلفين، فابن عمر ممثّل للتصوّر السُنّيّ وزين العابدين ممثّل للتصوّر الشيعيّ. فالمناظرة وإن أوهمت بأنّها دائرة بين شخصين فإنّها في الأصل مناظرة بين تصوّرين متناحرين في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. قام في المناظرة خطاب الأوّل منكِراً لحجّية الشيعة، مكذّباً لما ذهب إليه ابن الحُسين، وقام خطاب الثاني، لا على القول بل على الفعل. فكانت الكرامة خطاباً به يَرِدّ قول المنكِر. فإذا بالكرامة دالّة من جهة على قداسة الوليّ من آل البيت وعلى تصوير الحقيقة واضحة للعيان باستحضار الحوت شاهداً على صدق ما حدث من جهة أخرى. وإذا أبرز النصّ تصديق ابن عمر فجعله شاهداً على ما حدث ومقرّاً به فإنّه بذلك يُبرز انتصارَ التصوّر الشيعيّ لأنّه إقرار من داخل الدائرة السُنّيّة. فأن يشهد شاهد من أهلها كفيل بنقض المنظومة السُنّيّة وبإثبات حجّية المنظومة الشيعيّة. إنّ النجاة في التصوّر الشيعيّ لا تكون إلّا بإقرار الولاية. فمحنة يونس ما كانت لرفضه تحمّل المسؤوليّة بالذهاب إلى

---

(1) الجزائري، **النّور المبين**، ص: 404-405. و«تعتع» بمعنى تردّد.

قوم نينوي، كانت محنته ناجمة عن رفضه الإقرار بولاية آل البيت. إنّ الخبر بذلك يفاضل بين النبوّة والولاية، فقيام النبوّة في الخبر محكوم بالإقرار بولاية عليّ وآله. ومن ثمّة فإنّنا نلاحظ أنّ التصوّر الشيعيّ يرى أنّ الرسالة الحقّ الموجّهة للأنبياء إنّما كانت الإيمان بالولاية. فتصبح الولاية والإقرار بالأولياء محكّ الاعتقاد. فإذا كان الإيمان بالولاية محقِّقاً للنجاة كان الكفر بها موجباً للعقاب.

وهكذا تتحوّل الولاية إلى مفهوم مركزيّ، يقوم عليه الدين الحقّ، فهو أسّ النبوّات. فمن لا وليَّ له لا دين له. إنّ الفكر الشيعيّ وهو يقدّم معجزة يونس إنّما كان يصوغها صياغة مذهبيّة فيوظّف المعجزة في تأكيد مركزيّة مفهوم الولاية. فكانت الولاية عندهم جوهر الدين، لا تقوم نبوّة ولا يُنال ثواب إلّا بإقرار ولاية عليّ وتأكيد أحقّية آل البيت.

أمّا في تفسير ابن عربيّ فإنّنا نقرأ ««وذا النون» الروح غير الواصل إلى رتبة الكمال «إذ ذهب» بالمفارقة عن البدنيّة «مغاضباً» عن قومه، القوى النفسانيّة لاحتجاجها وإصرارها على مخالفته وإبائها واستكبارها عن طاعته «فظنّ أن لن نقدر عليه» أي لن نستعمل قدرتنا فيه بالابتلاء بمثل ما ابتلي به أو لن نضيّق عليه فالتقمه حوت الرحمة لوجوب تعلّقه بالبدن في حكمتنا للاستعمال، «فنادى» في ظلمات المراتب الثلاث من الطبيعة الجسمانيّة والنفس النباتيّة والحيوانيّة بلسان الاستعداد «أن لا إله إلّا أنت» فأقرّ التوحيد الذاتيّ المركوز فيه عند العهد السابق وميثاق الفطرة والتنزيه المستفاد من التجرّد الأوّل في الأزل»[1].

إنّ ما يمكن استنتاجه هو محاولة التفسير الصوفيّ أن ينأى بالمعجزة عن الحدث الواقعيّ ليحوّلها إلى حدث نفسيّ فتستحيل المعجزة عاكسة للصراع الذاتيّ بين الذات غير الكاملة والذات المركوزة. فإذا بالالتقام يعكس انطواء الذات على نفسها طلباً للحقيقة المطلقة التي هي «مركوزة فيها» منذ الأزل.

---

(1) ابن عربيّ، **التفسير**، ج. 2، ص: 44.

فتتحوّل المعجزة معبّرة عن بحث الذات الدؤوب للوصول إلى الحقيقة المطلقة عبر الدربة الذاتيّة واستكناه الوعي الصحيح. فتكون الحقيقة لا عنصراً خارجيّاً يُطلَب وإنّما الحقيقة ذاتيّة منغرسة في أعمق أعماق الذات الإنسانيّة.

3. العنكبوت تنسج على الغار

تلعب العنكبوت في معجزات النجاة دوراً مهمّاً فنحن نعثر على حضور لها في معجزتين. اقترنت الأولى بداود، والثانية بمحمّد. فنقرأ في كتاب **عرائس المجالس** ما يلي: «ثمّ إنّ طالوت ركب ذات يوم فوجد داود عليه السلام يمشي في البريّة. فقال طالوت في نفسه: اليوم أقتل داود، أنا راكب وهو ماشٍ. وكان داود إذا فَرَّ لم يُدرك. فركض طالوت في أثره واشتدّ داود في الجري، فدخل غاراً فأوحى الله إلى العنكبوت فنسجت عليه بيتاً، فلمّا انتهى طالوت إلى الغار ونظر إلى بناء العنكبوت قال: لو كان ههنا لخرق بيت العنكبوت، فتركه ومضى»[1].

إنّ ما نلاحظه من النصّ تشابهه مع نصّ معجزة محمّد في حدث الهجرة. فنصّ نجاة داود يستحضر نصّ معجزة محمّد. غابت معجزة نسج العنكبوت في النصّ القرآنيّ فنحن نقرأ ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُواْ السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2]. اقتصر النصّ على تأكيد حدث الهجرة وذكر الصحبة، ونحن نلاحظ أيضاً غياب هذه المعجزة في سيرة ابن هشام، ولكنّها حضرت في النصوص المتأخّرة فنقرأ في نصّ ابن كثير «فعن الحسن البصريّ قال: انطلق النبيّ ﷺ وأبو بكر إلى الغار وجاءت قريش يطلبون النبيّ ﷺ وكانوا إذا رأوا على باب الغار نسج العنكبوت قالوا لم

---

(1) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 276.

(2) **التوبة**: 40.

يدخل أحد، وكان النبيّ ﷺ قائماً يصلّي وأبو بكر يرتقب»[1]. وإذا كانت قصّة الغار ـ كما أبرز جعيّط ـ مختلقة[2]، فإنّنا سنحاول انطلاقاً من الأخبار بيان دلالة الرمز الحيوانيّ. فما دلالة رمز العنكبوت في نصّ المعجزة؟

تقوم خيوط العنكبوت في المعجزتين أداة للنجاة، فهي وسيلة تعمية وتضليل. فهل هي خيوط القدر المضلّل يحمي أبطاله أم هي خيوط السارد يحيكها ناسجاً حماية للبطل وشراكاً للخصوم؟ إنّ نسيج العنكبوت ليدلّ على الحقيقة الخادعة المضلّلة[3]. فالعنكبوت صانع خيوط الوهم والزيف. خيوط تفصل بين عالَم الوهم والزيف والخديعة وعالَم الحقيقة المطلقة. وانظر نصّ المعجزة تقف على دلالة الرمز. تفصل خيوط العنكبوت بين عالَمين، عالَم الوهم والزيف متمثّلاً في طالوت وجنده، وفي قريش وكيدها، بحسب طالوت أنّه على حقّ فغرّته المظاهر الخدّاعة فتوهّم أنّه مدرك لداود. وظنّت قريش أنّها مدركة محمّداً، لأنّها جمع وهو فردٌ ولأنّها على حقّ ما دامت على دين آبائها. كان ملك طالوت وهماً وبطشُ قريش باطلاً، فدلّ على أنّ عالَم ما خارج الكهف واهٍ أوهن نسجاً من بيت العنكبوت. أمّا عالَم ما وراء نسج العنكبوت فكان عالَم الحقيقة، لا تعويل فيه لا على باطل ولا على زيف، وحده الإيمان كان عليه المعوّل.

لئن كان العنكبوت يحمل في الظاهر دلالة رمزيّة سلبيّة فإذا ببيته ﴿أَوْهَنَ الْبُيُوتِ﴾[4] وإذا هو من الممسوخ «يدلّ على امرأة ملعونة تهجر فراش زوجها» ويدلّ على «الرجل المكايد الضعيف»[5] فإنّه يتّخذ في معجزات النجاة دلالة رمزيّة إيجابيّة فإذا هو حامٍ للنبيّ بفضل بيته الواهي وزيف مظهره.

---

(1) ابن كثير، مج2 .، ج. 3، ص: 182.

(2) انظر: جعيط (هشام)، **الوحي والقرآن والنبوّة**، ص: 35.

(3) *Dictionnaire des symboles*, art. «Araignée», p. 60.

(4) **العنكبوت**: 40.

(5) ابن سيرين، **تفسير الأحلام**، ص: 145.

نستنتج ممّا تقدّم أنّ المتخيّل صاغَ جملةً من المعجزات ظهر فيها الرمز الحيوانيّ منقذاً للأنبياء فاتّخذ هذا الرمز عدّة دلالات. فكان الكبش رمزاً قربانيّاً دلّ على انتصار الحياة على الموت، وتحوّل بطن الحوت إلى رمز دالّ على التأمّل وإلى فضاء للدربة والتعلّم. وكان العنكبوت بفضل نسيجه رمزاً دالاّ على تقابل بين عالَمين، عالَم الحقيقة وعالَم الزيف والوهم.

خاتمة الفصل

يمكن في ختام هذا الفصل أن نستنتج ما يلي:

- لئن وردت نصوص معجزات النّجاة في النّصّ الأمّ فإنّنا نلاحظ أنّها صيغت في أسلوب إشاريّ رمزيّ ممّا جعلها قابلة لتعدّد القراءات وتباين التّأويلات.
- مثّل النّصّ الأمّ خير سند للنّصوص الثّواني فتوسّعت في إيراد معجزات النّجاة فتحوّلت المعجزة في النّصّ القصصيّ إلى آليّة فنّيّة يستخدمها المتخيّل لحظة اليأس لتذليل حدّ من الحدود وتجاوز عائق من العوائق.
- تكثّفَ حضورُ الحيوان في معجزات النّجاة، لذلك اهتممنا بتعدّد دلالات الرّمز الحيوانيّ، فأضحى الكبش رمزاً قربانيّاً دلّ على انتصار الحياة على الموت، وتحوّل الحوت إلى فضاء يقيم فيه البطل لاكتشاف إمكانات الذّات وحدودها.

الفصل الثاني:

معجزات العقاب

مقدّمة الفصل

احتفت نصوص **قصص الأنبياء** بمعجزات العقاب فتعدّدت وسائل البطش وتنوّعت. فكانت بذلك تعبّر عن ثأر المتخيّل من «الخارجين عن طريق الرّبّ». لذلك ندرس في هذا الفصل نصوص معجزات العقاب لنتبيّن دلالاتها ووظائفها، ولنقف على كيفيّة تحوّل الكوارث الطّبيعيّة في الوعي الجمعيّ إلى وسائل دالّة على نقمة الإله وسخطه. فركّزنا اهتمامنا على الرّمز الطّوفانيّ مستقصين مدى تأثّر المتخيّل الإسلاميّ بنصوص طوفانيّة سابقة، ثمّ نظرنا في تغيّر دلالة الرّمز الحيوانيّ ليصبح رمزاً دالّاً على النّقمة، ثمّ حلّلنا معجزات العقاب بالمسخ، وحرصنا على تتبّع دلالات الرّمز المسوخيّ ووظائفه.

فما هي الوظائف التي نهضت بها أخبار معجزات العقاب وما دلالاتها؟

وما مدى تأثّر نصّ الطّوفان الإسلاميّ بالنّصوص الطّوفانيّة السّابقة؟

وما هي الوظائف التي نهض بها الرّمز المسوخيّ؟

I. الظّواهر الطبيعيّة

تؤدي المظاهر الطبيعيّة دوراً مهمّاً في نصوص المعجزات فتتحوّل إلى

عناصر دالّة على غضب الربّ وعقابه، ولذلك سنحاول في هذا الجزء من العمل التّركيز على مظهرين من مظاهر الطبيعة وهما الطوفان والرّيح، وستكون غايتنا البحث عن آليّات اشتغال المتخيّل في تحويلها لهذه الظواهر الطبيعيّة الخالية من الدلالة إلى مظاهر وقوى يضفي عليها الإنسان دلالة فتستحيل سيفاً مصلّتاً يفرض النظام وآيةً تعبّر عن نقمة الإله.

1. الطوفان

ترتبط قصّة الطوفان بنوح وقد وردت في النصّ التوراتيّ «وَرَأَى الرَّبُّ أَنَّ شَرَّ الإِنْسَانِ قَدْ كَثُرَ فِي الأَرْضِ، وَأَنَّ كُلَّ تَصَوُّرِ أَفْكَارِ قَلْبِهِ إِنَّمَا هُوَ شِرِّيرٌ كُلَّ يَوْمٍ. فَحَزِنَ الرَّبُّ أَنَّهُ عَمِلَ الإِنْسَانَ فِي الأَرْضِ وَتَأَسَّفَ فِي قَلْبِهِ. فَقَالَ الرَّبُّ أَمْحُو عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ الإِنْسَانَ الذِي خَلَقْتُهُ، الإِنْسَانَ مَعَ بَهَائِمَ وَدَبَّابَاتٍ وَطُيُورِ السَّمَاءِ لأَنِّي حَزِنْتُ أَنِّي عَمِلْتُهُمْ»[1]. «وَكَانَ الطُّوفَانُ أَرْبَعِينَ يَوْماً عَلَى الأَرْضِ وَتَكَاثَرَتِ المِيَاهُ وَرَفَعَتِ الفُلْكَ. فَارْتَفَعَ عَنِ الأَرْضِ وَتَعَاظَمَتِ المِيَاهُ وَتَكَاثَرَتْ جِدّاً عَلَى الأَرْضِ [...] فَمَحَا اللهُ كُلَّ قَائِمٍ كَانَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ النَّاسَ وَالبَهَائِمَ وَالدَّبَّابَاتِ وَطُيُورَ السَّمَاءِ فَانْمَحَتْ مِنَ الأَرْضِ وَتَبَقَّى نُوحُ وَالذِينَ مَعَهُ فِي الفُلْكِ فَقَطْ»[2].

أمّا في النصّ القرآنيّ فقد وردت القصّة في أكثر من موضع[3]، وانطلق من محاولات نوح المتكرّرة لهداية قومه، وفشله ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ﴾[4] ثمّ الأمر بصناعة الفلك. وتنتهي القصّة بفوران التنّور ونجاة الجماعة المؤمنة ﴿حَتَّى إِذَا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التنّور قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[5].

---

(1) التكوين: 6: 6-8.

(2) التكوين: 7: 18-24.

(3) انظر مثلاً: هود: 32-38، ونوح: 20-28.

(4) القمر: 10.

(5) هود: 40.

نتبيّن من خلال مقارنة النصّين اشتراكهما في تأكيد حدث الطوفان يُسَلَّط على قوم نوح فيكون معجزة دالّة على عقاب القوم الكافرين غير أنّ الاختلاف واضح بين النصّين. فالنصّ التوراتيّ يكون فيه قرار تدمير الأرض قراراً إلهيّاً، فالإله هو الذي يأسف لتفشّي الفساد فيقرّر نسف الإنسان والحيوان على حدّ سواء، قصد تطهير الأرض كلّها، في حين يكشف النصّ القرآنيّ عن فشل خطاب نوح رغم أنّه لبث فيهم ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً﴾[1]. فمثّل بذلك نوح «أفصح صورة دالّة على فشل الإنسان في النّهوض بالعهد»[2]، لذلك أوكل أمر الإصلاح إلى الربّ فكانت دعوته ﴿أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ﴾[3]. ولكن رغم هذا الاختلاف الظّاهر في بنية الخطابَيْن فإنّ نصّ المعجزة ترسّخ في الزّمن الأسطوريّ القديم «الذي لا تستقيم فيه الحياة إلّا في ظلّ تدخّل الخالق فيها بصورة مباشرة»[4].

وإذا كانت النّصوص المقدّسة قد ذكرت المعجزة على الإجمال فلم يكن همّها البحث عن تواصل وترابط وتفسير واقتصرت على عبارة «فار التنّور»، فإنّ النّصوص الحافّة حاولت أن ترسم صورة لهيجان الطبيعة وتدفّق الماء، فنحن نعثر على نصّ للكسائي حاول فيه أن يتوسّع في نصّ معجزة العقاب «لمّا رجع نوح من حَجِّهِ وجاء الوقت المعلوم أوحى الله تبارك وتعالى إلى نوح أن ينادي في الوحش والطّير والهوام [...] وأمر الله تعالى خزنة المياه أن يخرجوها بغير وزنٍ ولا كَيلٍ، وأمر جبريل أن يضرب المياه بجناح الغضب ففعل فتفجّرت العيون والآبار بغير وزنٍ ولا كيلٍ، وفار التنّور وهطلت السماء بوابل المطر ﴿فَالْتَقَى الْمَاء عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾... وكان ماء السماء أحمر منهمراً وماء الأرض أصفر منفجراً وأخذت المياه في التّدارك ترمي من البروق

(1) **العنكبوت** 29: 14.

(2) السّعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 191.

(3) **القمر**: 10.

(4) السّعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 191.

الخواطف والرّعود القواصف وأزبد الطوفان من كلّ جانب وملائكة الغضب تضرب المياه بأجنحتها. وأمر الله تعالى الملائكة أن يُمسكوا أطراف الأرض كيْ لا تنقطع من أصولها»[1]. أمّا ابن كثير فيزيد واصفاً «ذلك أنّ الله تعالى أرسل من السماء مطراً لم تعهده الأرض قبله ولا تمطره بعده كان كأفواه القِرَب. وأمر الأرض فنبعت من جميع فجاجها وسائر أرجائها»[2].

نستنتج من هذه الأخبار حرصها على التّوسّع في دلالة النصّ الأمّ. فتستحيل العبارة القرآنيّة المقتضبة مولّدة لصور متخيّلة ينسجها القاصّ لإبراز شدّة العقاب. إنّ ما يغلب على هذه الصور التهويل والمبالغة في الوصف. فإذا الماء يعمّ الفضاء، ينهمر بغير كيلٍ ولا وزنٍ من السماء، وينفجر من الأرض انفجاراً، صورة من صور العماء يعمّ الكون، فيستحيل الفضاء بكراً وكأنّه يتشكّل من جديد. إنّ الطوفان بهذا يستحيل حدثاً مطهّراً الأرض من النجس الذي أصابها، غايته الخلق والبعث الجديدان، فهو بذلك قضاء مبرم على معالم الفساد وإحلال لنظام جديد يؤسّسه ركّاب الفلك.

وفضلاً عن ذلك يعكس النصّ رؤية سحريّة للظواهر الطبيعيّة. فلم تعد المياه والأمطار مجرّد ظواهر طبيعيّة وإنّما تصبح ظواهر تعبّر عن إرادة إلهيّة. وتتحوّل إلى مخلوقات تنبض حياة. ولقد عبّر الزمخشري عن هذا التصوّر بقوله: «[...] وأنّ السّماوات والأرَض وهذه الأجرام العظام منقادة لتكوينه فيها ما يشاء غير ممتنعة عليه كأنّها عُقلاء مميّزون قد عرفوا عظمته وجلالته وثوابه وعقابه على كلّ مقدور وتبيّنوا تحتّم طاعته عليهم وانقيادهم له وهم يهابونه ويفزعون من التّوقّف من دون الامتثال له والنّزول على مشيئته على الفور من غير ريثٍ»[3].

إنّ هذه القولة تعكس رؤية للطبيعة مخصوصة. فقوى الطبيعة ليست صامتة خالية من الدلالة، بل الطبيعة مؤتمرة بأوامر الإله تخضع له خضوعاً تامّاً، فهي

---

(1) الكسائي، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، ص: 161-162.

(2) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج1 .، ج. 1، ص: 128.

(3) الزّمخشري، **الكشّاف**، ج. 2، ص: 271.

نابضة بالحياة لا تُعبِّر عن ذاتها وإنّما تدلّ على سريان قوى إلهيّة فيها. إنّ هذا التصوّر السّحريّ للظواهر الطبيعيّة هو الأرضيّة التي تنطلق منها أخبار معجزات العقاب، فالإنسان وهو يتمثّل الظواهر الطبيعيّة يُضفي عليها دلالة، وإذا كان الأفق الدينيّ يملأ على الإنسان قديماً حياته فإنّ هذه القوى تتحوّل إلى رموزٍ وآيات تكشف عن الحضور المتواصل للإله.

لم يكن الإنسان قديماً يتمثّل الطبيعة كما يتمثّلها الإنسان الحديث. فإذا كانت الطبيعة في تصوّرنا الحديث «مكتوبة بلغة رياضيّة» منزوعاً عنها القداسة[1] ـ ومن ثمّة تخلو الظواهر الطبيعيّة من معنًى ولا تُفهم إلّا في حدّ ذاتها ـ فإنّ الإنسان قديماً كان يرى في وجوه الطبيعة المختلفة رموزاً. فالطبيعة عنده ليست كوناً جامداً، بل هي نابضة حياة تحاوره وتتواصل معه عبر نجومها، وشمسها، وسمائها، ليلها ونهارها[2]. فلم تكن الظواهر الطبيعيّة تحيل على ذاتها بل كانت ـ عنده ـ تحيل على عالَم آخر، عالَم الآلهة. لذلك جعل الإنسان الدينيّ ـ قديماً ـ على كلّ عنصر من عناصر الطبيعة روحاً أو إلهاً يعبده ويتقرّب إليه. وقد عبّرت الثقافة اليونانيّة عن ذلك. فما كانت آلهتها إلّا تجسيداً لقوى الطبيعة. فنصبت «بوسيدون» (Poséidon) على البحر إلهاً، و«أورنوس» (Ouranos) جعلته إله السماء، ورمزت للنّور والضّياء بـ«أبولّون» (Apollon). فكان غضب الطبيعة تعبيراً قويّاً عن غضب الإله. فما كان لـ«أغاممنون» (Agamemnon) أن يسير بجيشه وسفنه إلى طروادة (Troie) إلّا بعد أن يسترضي «أرتيميس» (Artémis) التي حبست عنهم الرّياح في

(1) إنّ الإنسان الدّينيّ (L'homme religieux) كان يجهد نفسه للبقاء في عالَم مقدّس، في حين استطاع الإنسان الحديث (L'homme moderne) أن ينزع القداسة عن العالَم ويتحمّل مسؤوليّة وجوده الدّنيويّ. انظر هذه الفكرة عند:

Eliade (Mircea), *Le sacré et le profane*, pp. 18-19.

(2) انظر هذه الفكرة عند «إلياد»:

Eliade (Mircea), *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963, p. 178.

الميناء[1]. ولا تخلو حياة المصريّين القدامى من هذا التصوّر، فلم يكن النّيل عندهم مجرّد نهر، بل كان رمزاً للحياة فخصّوه بالألوهيّة وتقرّبوا إليه كلّما هاج بعذراء حتّى يشبع نهمه ويتركهم بسلام.

إنّ هذه النظرة السحريّة للطبيعة نجد حضورها في الثقافة الشعبيّة فتؤوّل الظواهر الطبيعيّة تأويلاً دينيّاً يُضفي على الطبيعة معنًى. فإذا ما كان الجفاف والقحط كان ذلك تعبيراً عن غضب الإله وإذا حلّت الكوارث والزّلازل كان ذلك تعبيراً عن حَيْد القوم عن الطريق الذي رسمه الإله. وقد عرفت الثقافة العربيّة الإسلاميّة هذه النظرة السحريّة للطبيعة رغم محاولة الحدّ منها ولا أدلّ على ذلك الخبر المنسوب إلى النّبيّ لمّا فقد ابنه إبراهيم «فقال الناس: كُسفت الشّمس لموت إبراهيم. فخطب رسول الله في خطبته: إنّ الشمسَ والقمرَ آيتان من آيات الله عزّ وجلّ، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته»[2]. إنّه رغم هذه المحاولات لفكّ الارتباط بين عالَم الناس وعالَم الطبيعة، والسّعي جاهداً لنزع الصّبغة السحريّة عن الطبيعة، فإنّ الثقافة العربيّة الإسلاميّة حافظت على هذه التصوّرات الأسطوريّة ممّا يدلّ على أنّ الآراء الموروثة والتصوّرات القديمة لا تضمحلّ بسرعة وإنّما هي تتّخذ أشكالاً جديدة وتلبس لبوساً مختلفاً. ومن ثمّة يمكن القول إنّ العقليّة الأسطوريّة وهي تعطي معنى للظواهر الطبيعيّة هي التي خوّلت نسج هذه النّصوص في معجزات العقاب.

ولم تقتصر المدوّنة السُنّيّة على إيراد نصّ معجزة العقاب بالطوفان، فقد عثرنا على حضور المعجزة في المدوّنة الشّيعيّة. وإذا كان الجزائري قد أورد القصّة ولم يهتمّ كثيراً بحدث الطوفان فإنّ معجزة العقاب كانت عنده فرصة لتسريب ما به يخدم المقالة الشّيعيّة فيسوق رواية منسوبة إلى النّبيّ ورد فيها ما يلي: «لمّا أراد الله أن يهلك قوم نوح أوحى الله إليه أن شقّ ألواح السّاج، فلمّا

---

(1) Voir: Grimal (Pierre), *Dictionnaire de la mythologie Grecque et Romaine*, art. «Troie et Iphigénie».

(2) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 3، ج. 5، ص: 318.

شقّها لم يدر ما يصنع بها فهبط جبرائيل فأراه هيئة سفينة ومعه تابوت بها مائة ألف مسمار وتسعة وعشرون ألف مسمار. فسمّر بالمسامير كلّها السفينة إلى أن بقيت خمسة مسامير فضرب بيده إلى مسمار فأشرق بيده وأضاء كما يُضيء الكوكب الدّرّيّ في أفق السماء فتحيّر نوح فأنطق الله المسمار بلسان طلق ذلقٍ فقال أنا على اسم خير الأنبياء محمّد بن عبد الله فهبط جبريل (عليه السلام) فقال له: يا جبرائيل ما هذا المسمار الذي ما رأيت مثله؟ فقال هذا باسم سيّد الأنبياء محمّد بن عبد الله، أسمّره على أوّلها على جانب السفينة الأيمن، ثمّ ضرب بيده إلى مسمار ثانٍ فأشرق وأنار فقال هذا مسمار أخيه وابن عمّه سيّد الأوصياء، عليّ بن أبي طالب فأسمّره على جانب السفينة الأيسر في أوّلها، ثمّ ضرب بيده إلى مسمار ثالث فزهر وأشرق وأنار، فقال جبرائيل (عليه السلام): هذا مسمار فاطمة فأسمّره إلى جانب مسمار أبيها، ثمّ ضرب بيده إلى مسمار رابع فزهر وأنار، فقال جبرائيل (عليه السلام): هذا مسمار الحسن فأسمّره إلى جانب أبيه، ثمّ ضرب بيده إلى مسمار خامس فزهر وأنار وأظهر النّداوة، فقال جبرائيل (عليه السلام): هذا مسمار الحسين (عليه السلام) فأسمّره إلى جانب مسمار أبيه، فقال نوح: يا جبرائيل ما هذه النداوة؟ فقال: هذا الدّم. فذكر قصّة الحسين (عليه السلام) وما تعمل الأمّة به، فلعن الله قاتله وظالمه وخاذله»[1].

إنّ حدث الطوفان يصبح في التصوّر الشّيعيّ نصّاً ممجّداً لآل البيت. فتستحيل السفينة الخلاص صورة للأرض تشدّها ركائز خمسة[2]. لم تستو سفينة نوح كاملةً إلّا بعد أن شدّت بخمسة مسامير، كذلك الدنيا والدّين لا يستقيمان إلّا بركائز غير ميّادة. فالنصّ الشّيعيّ وهو يورد معجزة العقاب إنّما يقدّم تصوّراً للخلاص لا يكون إلّا بواسطة آل البيت بهم شدّت ركائز السفينة الخلاص وبهم تشدّ ركائز الدّين القويم. فالفلك إن هو إلّا طريق الأيمّة والصّالحين من آل البيت.

---

(1) الجزائري، **النّور المبين**، ص: 86.

(2) إنّ رقم خمسة يشير إشارة واضحة إلى أركان الدّين الخمسة.

أمّا في التفسير الصوفيّ فإنّنا نقرأ عند ابن عربيّ ما يلي: «وأمّا التأويل فمحتمل بأن يؤوّل الفلك بشريعة نوح التي نجا بها هو ومن آمن معه من قومه [...] والطوفان باستيلاء بحر الهيولى وإهلاك من لم يتجرّد عنها لمتابعة نبيّ وتزكية نفس كما جاء في كلام إدريس النّبيّ (عليه السلام) ومخاطبته لنفسه ما معناه: «إنّ هذه الدنيا بحر مملوء ماء فإن اتّخذت سفينة تركبها عند خراب البدن نجوت منها إلى عالمك وإلّا غرقت فيها وهلكت»[1].

إنّ ما يمكن استنتاجه أنّ ابن عربيّ يجعل الفلك والطوفان رمزين، فلا يفهمهما على الحقيقة وإنّما يؤوّلهما تأويلاً جديداً. فإذا بالطوفان يصبح دالّاً على الدنيا بتقلّباتها وزينتها وما فيها من إغراء وإغواء، وتكون السفينة هي الشريعة التي يحتمي بها الإنسان ليسلك الطريق المستقيم. إنّ نصّ المعجزة عند ابن عربيّ لا يفهم على المعنى الأصليّ مثل التصوّر السُنّيّ، إنّ المعجزة تتحوّل إلى نصّ رمزيّ تؤوّل رموزه وتستحيل نصّاً حيّاً متعدّد الدلالات قابلاً لتعدّد القراءات.

لقد أصبح طوفان نوح نموذجاً أصليّاً تُنسج على شاكلته معجزات العقاب. فمن وسائل عقاب آل فرعون الطوفان «ثمّ إنّ الله تبارك وتعالى أخذ فرعون وقومه بالآيات فأوّل ما حُبس عنهم المطر فأجدبت الأرض حتّى ماتت المواشي ثمّ أخذهم بالطوفان فدام عليهم ثمانية أيّام بلياليها لا يرون فيها شمساً ولا قمراً حتّى امتلأت الأسواق والدور وأخذت في الخراب وخافوا الغرق»[2]. إنّ ما يمكن ملاحظته أنّ المتخيّل الإسلاميّ يحتذي حذو طوفان نوح ليشكّل طوفاناً جديداً متمثّلاً في معاقبة آل فرعون. ولئن كان الطوفان في قصّة نوح رمزاً للعقاب والتطهير، ذلك أنه كان بمثابة إعلان عن نهاية حقبة وتأسيس لعهد جديد، فإنّه في قصّة موسى يصبح إحدى الآيات أو إحدى وسائل العقاب المختلفة المسلّطة على آل فرعون «ثمّ بعث الله عليهم الطوفان

---

(1) ابن عربيّ، **التفسير**، ج. 1، ص: 322-323.

(2) الكسائي، بدء **الخلق وقصص الأنبياء**، ص: 296.

وهو الماء، أُرسل عليهم من السماء حتّى كادوا يهلكون، وبيوت بني إسرائيل وبيوت القبط مشتبكة مختلطة بعضها في بعض، فامتلأت بيوت القبط حتّى قاموا في الماء إلى تراقيهم من جلس منهم غرق، ولم يدخل بيوت بني إسرائيل من الماء قطرة واحدة»[1].

للطوفان في متخيّل الناس وجه وقفا، فهو شرّ كلّه على آل فرعون، وخير وبركة على بني إسرائيل، فإذا ما عمّ الطوفان الفضاء فإنّه كان يميّز بين دور آل فرعون ودور بني إسرائيل. وإذا كان الطوفان حاضراً في معجزات العقاب فإنّنا أيضاً نلاحظ حضوره في جلّ الثقافات تقريباً يعاقب به الربّ كلّ من حاد عن الطريق القويم. و«ليس الطوفان إبداعاً عربيّاً إسلاميّاً ولا خلقاً عربيّاً يهوديّاً»[2]، الطوفان ضارب بجذوره في القِدَم، فهو «ذو طابع كونيّ» لا تكاد تخلو منه ثقافة[3]. فقد عرفته الأساطير السومريّة وجعلت «زيوسودرا» (Zisudra) هو الناجي من الطوفان بعد أن احتمى بالمركب العملاق[4]، وما غاب الطوفان عن الثقافة البابليّة فقد غطّت أسطورة الطوفان معظم اللوح الحادي عشر من ملحمة «جلجامش» (Gilgamesh) وجعلت «أوتنبشتين» (Utnapishtin) ينال الخلود لمّا نجا من الطوفان[5]. وحضرت أساطير الطوفان في نصوص بعض القبائل الآسيويّة القديمة، فقد كان «بولوغا» (Pulugan) كبير الآلهة، خَلَقَ الكون والإنسان. لكنّ الإنسانيّة لمّا تكاثرت، عمّ الفساد، ونسيَ الإنسان خالقه،

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 193–194.

(2) السّعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 201.

(3) انظر: Eliade (Mircea), *Aspects du mythe*, pp. 74-75.

(4) انظر: السوّاح (فراس)، **مغامرة العقل الأولى**، ص: 159.

(5) السّوّاح (فراس)، **كنوز الأعماق: قراءة في ملحمة جلجامش**، سومر للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، 1987، اللّوح الحادي عشر، ص: 204–219.
المرجع السابق، ص: 162–163.

فغضب الإله وقرّر أن يضع نهاية للعالَم بالطوفان[1]. وقد أورد النجّار نصّاً يدلّ على حضور الطوفان في الثقافة الهنديّة[2].

إنّ الطوفان يشكّل عنصراً قارّاً في معجزات العقاب، فهو تعبير عن نقطة فاصلة بين عهد قديم ساد فيه الفساد وعهد جديد يُراد أن يكون أفضل وأنقى. والطوفان يعبّر عن «أنّ إدراك الإنسان للكون يمرّ حتماً بتجدّد التاريخ تجدّداً يخضع لنظام دوريّ، فكلّما بلغت فترة ما أقصاها اندثرت وقامت مكانها فترة أخرى فلا تواصل إلّا من خلال العود على البدء، ولا تطوّر إلّا من خلال التخلّص من ثِقَل الماضي»[3].

إنّ ما يمكن استنتاجه ممّا تقدّم:

- أنّ الطوفان ما كان له أن ينهض بوظيفة تدميريّة لولا النظرة السحريّة للطبيعة المهيمنة على عقليّة الإنسان قديماً.
- الطوفان يمثّل مشتركاً ثقافيّاً، عرفته جلّ الثقافات تقريباً، وهو يندرج ضمن أساطير نهاية العالَم (Les mythes des cataclysmes cosmiques)، وهو ما يخوّل لنا القول إنّ الطوفان في نصوص المعجزات لا يمكن فهمه باعتباره ظاهرة طبيعية وحدثاً تاريخيّاً وإنّما يجب فهمه باعتباره ظاهرة ثقافيّة متخيّلة. فالطوفان تأويلٌ جماعيٌّ لحدث طبيعيّ ورمز دالّ على أنّ التاريخ لا يستقيم إلّا في ظلّ العودة الدائمة إلى لحظة البدء.

2. الريح

لم يكن الطوفان وحده وسيلة عقاب يُسلَّط على القوم الضالّين، فقد كانت

---

(1) Eliade (Mircea), *Traité d'histoire des religions*, p. 64.

(2) النجّار (عبد الوهّاب)، **قصص الأنبياء**، ص: 79–80.

(3) السّعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 197.

الريح كذلك وسيلة إلهيّة للعقاب ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾[1]. وقد نسج المتخيّل الإسلاميّ جملة من الأخبار التي حاولت تقريب صورة الدمار بواسطة الريح. فالكسائي يورد خبراً مسنداً إلى وهب بن منبه يخصّ تدمير قوم هود: «قال وهب رضي الله تعالى عنه ثمّ أوحى الله تبارك وتعالى إلى ملك السحاب أن ينشر عليهم ثلاث غمامات بيضاء وحمراء وسوداء موشّحة بالغضب والسّخط من نفحات النيران. فارتفعت البيضاء ومن ورائها الحمراء وتبعتها السوداء وعليها ملك موكّل بالريح العقيم، فلمّا رأى الوفد هذه الغمامات فرحوا واستبشروا ونودوا من الهواء يا قيلُ اختر لِقومك سحابة من هذه الثلاث سحابات. فقال: أمّا البيضاء فهي جهام لا ماء فيها، وأمّا الحمراء فإنّها أعطان الريح ولكنّي قد اخترت السوداء. فنودي: يا قيلُ إنّك قد اخترتَ السوداء وهي رماد لا تبقي من عادٍ أحداً حتّى تراهم في الديار همداً. [...] فلم تزل الريح تجري عليهم سبع ليالٍ وثمانية أيّام حسوماً يعني دائمة، فلمّا كان اليوم الثامن اصطفّت كلّ قبيلة صفّاً، واحداً إلى جنب واحدٍ، وكانوا يومئذ عشرة صفوف، لكلّ صفٍّ مئتا ألفٍ، وجعلوا يسدّون مهبّ الريح ويرمون بالنبل ويقولون بأسنا أشدّ من بأسك، قال: وجعل ملكهم الجلجان يشجّعهم وينشد:

ما بال عاد اليوم خائفونا
من مهبّ الريح يجزعون
لقد خشينا أن يكون دونا
في المال والأهلين والبنين
فلا تهابوا الريح يا عادونا
إنّ السنين تعقب السنينا»[2].

إنّ أوّل ما يمكن ملاحظته في خصوص معجزات العقاب هو خضوعها لبنية

---

(1) **الحاقة**: 6.

(2) الكسائي، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، ص: 176-178. و«الأعطان»: مَبْرَكُ وَمنزِلُ الجَمَلِ.

سرديّة مشتركة تنطلق من وظيفة سرديّة أولى هي الدعوة المتواصلة للنبيّ، دعوة تقوم على ضرورة تغيير الدين وترك ما وُجِدَ عليه الآباء، لكنّ هذا الخطاب دائماً يُقابل بالرفض وعدم الاهتمام بوعيد المنذر. وفي لحظة الرفض المطلق للخطاب الجديد تقوم اللعنة معلنة تسليط العقاب. وهذه البنية السرديّة نجدها حاضرةً سواء في قصّة نوح أو هود، فكلاهما استنفد الطرق السلميّة المنطقيّة لإقناع القوم. فكان العقاب هو البرهان الذي به يكتشف القوم صحّة الرسالة وصدقها.

وتقوم معجزة التدمير بالريح فاصلة بين زمنين: زمن أوّل تنتصر فيه الجماعة على النبيّ، فترفض خطابه وتعزله عزلاً، وزمنٍ ثانٍ تتحوّل فيه الفئة الظالمة من السعادة إلى الشقاء. انقلابٌ في الأدوار بمقتضاه يتحوّل النبيّ بفضل المدَد الإلهيّ مسيطراً على الأوضاع، هازماً للقوم. ويكشف نصّ المعجزة من ثَمَّة عن أدبيّة واضحة في بنيته، وتظهر خاصّة في وصف الريح أوّلاً والمشهد الحربيّ ثانياً.

انطلق نصّ المعجزة من اختيار «قيل» للسحابة العقاب، فحضور الغمامات، البيضاء والحمراء والسوداء إيهام للقوم بحلول الخير واليمن. واختيار السحابة السوداء إنّما يعكس اختلافاً في النظر إلى وجوه الطبيعة. فإذا رأى القوم في السحابة السوداء خيراً ومطراً ينقذ الأرض والعباد من الجفاف والقحط فإنّ السحابة السوداء تستحيل عند ربّ هود رمزاً للعقاب والتدمير. ويقوم وصف الريح في النصّ على آليّة المبالغة، فتصبح الريح مارداً مكبَّلاً بالسلاسل يقوده ويتحكّم فيه ملك من زبانية جهنّم. إنّ وظيفة الوصف في النصّ تتمثّل في تقديم تصوّر مخصوص للظاهرة الطبيعيّة، فلم تَعُدْ الريح مجرّد ظاهرة طبيعيّة خالية من الدلالة، وإنّما تصبح مخلوقاً يأتمر بأوامر الإله، ومن ثَمّة فإنّ الوصف يُفْصِح عن رؤية دينيّة للظواهر الطبيعيّة يصبح فيها الكون وظواهره قوى يتحكّم فيها الإله فتكون عوناً له لتسليط العقاب على القوم الضالّين[1]. وبذلك تصبح الظاهرة

(1) أورد الجزائري خبراً يدلّ على ذلك: «عن أبي جعفر قال: إنّ لله جنوداً من رياح يعذّب بها من يشاء ممّن عصاه»، الجزائري، **النّور المبين**، ص: 92.

الطبيعيّة آية من الآيات الكاشفة عن حضور الله في الكون. إنّ الجماعة وهي تتقبّل نصّ المعجزة يترسّخ فيها فهم مخصوص للظاهرة الطبيعيّة، وتتحوّل الطبيعة إلى رموز دالّة إمّا على غضب الله أو رضاه.

جاءت صورة العقاب في النصّ تصوّر مشهداً حربيّاً بين قوى لا مرئيّة تتمثّل في الله والملائكة وقوى بشريّة تتمثّل في قوم نوح. إنّ النصّ يقدّم لنا كلّ مقوّمات المشهد الحربيّ، مشهد فيه يتعارض صفّان: صفّ أوّل رفعت فيه الملائكة الحراب والألوية، وصفّ ثانٍ فيه استعدّت الجماعة للقتال، فنشروا الأعلام وحصّنوا النساء والولدان وأوتروا قسيّهم. كلّ شيء في النصّ يُنبئُ بالمواجهة. مواجهة تعيد إلى الأذهان صورة من صور صراع الإنسان الدائم ضدّ قوى الطبيعة. إنّ أدبيّة النصّ تَظهر أيضاً من خلال تضمين الشعر في بنية الخبر، ومهما يكن من أمر صحّة هذا الشعر أو انتحاله فإنّه يخرج النصّ من كونه نصّاً تاريخيّاً إلى النصّ الأدبيّ. إنّ الوظيفة الأساسيّة لهذا الشعر هي التحريض على القتال، وهو بذلك يقوم مذكِّراً بما كان الشعر يضطلع به من مهمات حماسيّة وحفز الهمم زمنَ الحرب، فالشعر بذلك يرسّخ نصّ المعجزة في الفضاء العربيّ. فإذا قام الملك الجلجان ينشد شعراً حاثّاً قومه على الصمود فقد قامت من بعده هند بنت عتبة تُنشد الأشعار تحفز قومها على القتال.

إنّ النصّ وهو ينقل معجزة عقاب قوم هود يتّخذ من أيّام العرب ووقائعها أسلوباً في الإنشاء، فقامت ملحمة قوم هود مشابهة في بنيتها السرديّة لأيّام العرب ووقائعها.

وقد لاحظنا أنّ المتخيّل الإسلاميّ أنشأ جملة من المعجزات نسجت على منوال معجزة تدمير قوم هود، ففي عقاب أهل الرسّ يذكر الثعلبي هذا الخبر: «فقال الله لجبريل (عليه السلام): انظر إلى عبادي هؤلاء الذين غرّهم حلمي وأمنوا مكري وعبدوا غيري وقتلوا رُسُلي، وأنا المنتقم ممّن عصاني ولم يَخْشَ عقابي، وإنّي حلفتُ بعزّتي لأجعلنّهم عبرةً ونكالاً للعالمين، فبينما هم في عيدهم إذ غشيتهم ريح عاصف حمراء فتحيّروا فيها وذُعِروا وتضامّ بعضهم إلى

بعض ثمّ إنّ الأرض صارت من تحتهم كحجر الكبريت تتوقّد وأظلّتهم سحابة سوداء فألقت عليهم حجراً كالقبّة يلتهب فأذاب أبدانهم كما يذوب الرصاص في النار، فتعوّذ بالله من غضبه ودرك نقمته إنّه هو السميع العليم»[1].

إنّ النصّ يكشف عن دلالات المعجزة، فإذا قامت معجزات النجاة تثبيتاً لفؤاد المؤمن تعلن عن نجدة الله عباده المخلصين فإنّ معجزات العقاب هي صورة من صور تجلّي الإله، صورة الغضب يمحق المخالفين ومعارضي خطابات الأنبياء. ومن ثَمَّة تقوم معجزات العقاب خطاباً يُرهب به الإله الإنسان. فالمؤمن وهو يتذكّر عقاب قوم عادٍ ونوح تأخذه رهبة من عقاب الله، فتقوم المعجزة بوظيفة نفسيّة هدفها تذكير المؤمن دائماً بعقاب الإله وحثّه على أن يكون في صفّ الناجين. ولم يكن العقاب بالريح خطاباً يُتلى على القوم فحسب، وإنّما كان العقاب حدثاً يُعاش، فقد حضرت المعجزة في غزوة الخندق إذ «أرسل الله عزّ وجلّ على الأحزاب ريحاً شديدة الهبوب، قويّة حتّى لم يبق لهم خيمة ولا شيء، ولا توقد لهم نار ولا يقرّ لهم قرار حتّى ارتحلوا خائبين خاسرين»[2].

للريح في متخيّل الناس وجهان، أحدهما شرّ والآخر خيرٌ. فهي تدلّ على «العذاب [...] والآفات لحدوثها عند هياجها»، وهي دالّة على «الخصب والرزق والنصر والظفر والبشارات»[3]، وهي كذلك في نصوص المعجزات، ريح عقيم صرصر تقتلع جذور الفساد وتمحق الشرّ، وهي الخير كلّ الخير على القوم المؤمنين. فكانت الريح في نصوص المعجزات «تجلّياً من تجلّيات الربّ يرحم من شاء ويفتك بمن شاء»[4]. إنّه من خلال ما تقدّم يمكن أن نستنتج أنّ معجزات العقاب بواسطة الظواهر الطبيعيّة كانت تنهل من تصوّر

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 155.

(2) ابن كثير، **التفسير**، ج. 3، ص: 479.

(3) ابن سيرين، **تفسير الأحلام**، ص: 155.

(4) السّعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 636.

مخصوص للطبيعة. قام هذا التصوّر على رؤية دينيّة سحريّة، فلم تكن الطبيعة وعناصرها عند القدامى ظواهر خالية من الدلالة بل كانت آية من آيات الله. فما من ظاهرة إلّا وتعكس رضا الربّ أو سخطه، لذلك عبدها الإنسان وقرّب لها القرابين خشية بطشها. إنّ هذه الرؤية الضاربة في أعماق الضمير الإنسانيّ، الكاشفة عن حيرة الإنسان وعجزه عن فهم هذه الظواهر هي الأرضيّة المنتجة لنصوص معجزات العقاب حيث تتحوّل وجوه الطبيعة تعبيراً عن تجلّي غضب الإله في دنيا الناس، ومن ثَمَّة نعتقد بأنّ المعجزة لا تكون إلّا ضمن عقليّة تؤمن بالمعجزة، فالمعجزة لا توجد إلّا بواسطة الإنسان، فهي إبداع إنسانيّ صرف يعيشها الإنسان ويملأها بأحلامه ورغباته، ذلك أنّ الطبيعة والعالَم المحيط بالإنسان يبقيان صامتين، إنّهما لا يتكلّمان إلّا بواسطة الخطاب البشريّ ويأخذان الصّوت الذي يعطيه لهما الإنسان ويبقى العجيب والغريب هما الأكثر قدرة على التعبير عن الإلهيّ. لذلك يمكن القول إنّ المعجزة تمثّل حقيقة نفسيّة أكثر من كونها حدثاً تاريخيّاً أو طبيعيّاً.

II. الحيوان

لا شكّ في أنّ علاقة الإنسان بعالَم الحيوان علاقة وثيقة. فقد اتّخذ الإنسان من الحيوان منذ البدء «مصدراً للغذاء والكِنِّ والدفاءة، ومطيّة وأداة تواصل وتبادل اجتماعيّ»[1]، فقام الحيوان سواء في الواقع أو في الذهن رمزاً دالّاً. وشأن الرمز الحيوانيّ شأن بقيّة الرموز تنهض بدلالات متناقضة، فإذا كان الكبش والعنكبوت في معجزات النجاة قد عبّرا عن دلالات رمزيّة إيجابيّة، فإنّ الرمز الحيوانيّ في معجزات العقاب ينهض بدلالات سلبيّة. لذلك حاولنا الوقوف على دلالة الرمز الحيوانيّ في معجزات العقاب.

1. ناقة صالح

تقوم الناقة ـ من بين الرموز الحيوانيّة ـ رمزاً دالّاً يَشِي بارتباط القصص

---

(1) عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب**، ج. 1، ص: 281.

بعالَم العربيّ. فللناقة في جزيرة العرب مكانة مخصوصة. فقد اتّخذها البدويّ وسيلة تنقّل ومطيّة بها يجوب الفلاة، فوصفها وأَنْسَنَهَا حتّى لتحسبنَّها صديقاً له يشكوه همومه ومخاوفه. وقامت الناقة رمزاً اجتماعيّاً بها تتحدّد مكانة الفرد، لأجلها تَسْتَعِرُ الحروب وبواسطتها يتحدّد الفضاء المقدّس[1]، فربطت العرب منذ البداية علاقة بين الناقة والمقدّس عبّرت عنها خاصّة في قصّة صالح وقومه. وهي قصّة وردت «في ستّ سور مكّيّة هي - حسب ترتيب المصحف العثمانيّ - الأعراف وهود والشعراء والنمل والقمر والشمس»[2]. ولعلّه يمكن الإقرار أنّ سورة هود «هي النصّ القرآنيّ الذي اكتملت فيه قصّة النبيّ صالح»[3]. ونحن نقرأ في النصّ القرآنيّ: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ قَالُواْ يَا صَالِحُ قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوّاً قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَن نَّعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي مِنْهُ رَحْمَةً فَمَن يَنصُرُنِي مِنَ اللّهِ إِنْ عَصَيْتُهُ فَمَا تَزِيدُونَنِي غَيْرَ تَخْسِيرٍ وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللّهِ وَلاَ تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُواْ فِي دَارِكُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ فَلَمَّا جَاء أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحاً وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾[4].

قام النصّ على بنية سرديّة لا تختلف عن نصوص معجزات العقاب[5]،

(1) ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج. 2، ص: 105-106.

(2) المسعودي (حمّادي)، **متخيّل النّصوص المقدّسة في التّراث العربيّ الإسلاميّ**، ص: 74.

(3) **المرجع السابق نفسه.**

(4) **هود**: 61-66.

(5) انطلاقاً من نصّ الآية حصر حمّادي المسعودي الوظائف السرديّة لقصّة صالح في أربع وهي: أوّلاً البعثة وفيها عنصر التكليف بالرسالة وتجلّي العجيب ببروز الناقة؛ ثانياً=

فانطلق من دعوة صالح قومه إلى الإيمان بالله ونبذ ما وجد عليه الآباء، فتتمّ مواجهة الدعوة ورفضها بتأكيد شكّ القوم في صدق رسالة صالح. فقامت «ناقة الله» تعبيراً عن تغيّر في الخطاب من الخطاب الوعظيّ إلى الخطاب البرهانيّ. وقد رسمت الناقة عقداً بين صالح وقومه. قام هذا العَقد على الحظر، فالتزام الجماعة بعدم إيذاء الناقة يسمح لهم بالتعايش في كنف الهدوء مع صالح وأنصاره. لذا مثّلت الناقة حدّاً من الحدود الفاصلة بين ديانتين: ديانة صالح وديانة القوم، ولا تعايش ولا انسجام إلّا باحترام الناقة. إنّ خرق الحظر هو الذي أفسد النظام. فعقر الناقة يمثّل كسراً للحدود بين المنظومتين. لكن هل العقاب كان ناجماً عن عقر الناقة أم بسبب استحالة التعايش بين منظومتين مختلفتين كلّ الاختلاف؟ وما دلالةُ الناقة في القصّة؟ وهل الناقة في القصّة تأسيس لعبادة الحيوان أم هي صدى لرواسب عبادة الحيوان في جزيرة العرب فحسب؟ احتفت النصوص الحافّة بقصّة الناقة، فأجمعت على ذكر القصّة واشتركت في إبراز أهمّ الوظائف السرديّة وقد ورد في أخبار خلق الناقة المعجزة ما يلي: «فلمّا ألحّ عليهم صالح بالدعاء والتبليغ وأكثر عليهم بالتخويف والتحذير، سألوه أن يريهم آية تكون مصداقاً لِمَا يقول. فقال: اللّهمّ أرهم آية ليعتبروا بها. ثمّ قال لهم أيّ آية تريدون؟ قالوا تخرج معنا إلى عيدنا، وكان لهم عيد يخرجون إليه بأصنامهم في يوم معلوم من السنة فتدعو إلهك وندعو آلهتنا، فإن استجيب لك اتّبعناك وإن استجيب لنا اتّبعتنا. فقال لهم صالح: نعم، فخرجوا بأوثانهم إلى عيدهم ذلك، وخرج معهم. فدعوا أوثانهم وسألوها أن لا يستجيب لصالح في شيء ممّا يدعو به، ثمّ قال جُندع بن عمرو بن جوّاس، وهو يومئذ سيّد القوم، يا صالح، اخرج لنا من هذه الصخرة، يعني الصخرة المنفردة في الجبال في ناحية الحجر يُقال لها الكاتبة

الخرق، وفيه تجاوز المرسل إليهم المحظور وذلك بعقر الناقة؛ ثالثاً: النجاة وهي تخصّ المرسَلَ؛ ورابعاً: العقاب. انظر: **متخيّل النّصوص المقدّسة في التّراث العربيّ الإسلاميّ**، ص: 75-81.

ناقة مخترجة جوفاء وبراء عشراء [...] فإن فعلت ذلك صدّقناك وآمنّا بك، فأخذ عليهم صالح الميثاق أنّه إذا فعل ذلك صدّقوه وآمنوا به، ثمّ إنّ صالحاً (عليه السلام) صلّى ودعا الله تعالى بذلك فتمخّضت الصخرة تمخّض النتوج بولدها، ثمّ تحرّكت الهضبة فانصدعت عن ناقة عشراء جوفاء وبراء كما سألوه، لا يعلم ما بين جنبيها إلّا الله تعالى عظماً وهم ينظرون ثمّ نتجت سقباً مثلها في العِظم»[1].

لا تكون المعجزة إلّا من جنس ما أبدع القوم فيه. فقام موسى يردّ سحر سحرة فرعون، وأشهر عيسى معجزة المداواة في وجه القوم. وردّ محمّد إعجاز الجماعة بنصّ ما استطاعوا له معارضة، كذلك كانت معجزة صالح. أبدع قومه في النحت «فلمّا أرادوا ذلك اتّخذوا من الجبال بيوتاً، فنحتوا منها وجابوها وجوّفوها. وكانوا في سعة من معايشهم»[2]. وقَرَنَ النصّ القرآنيّ بينهم وبين هذا الفنّ ﴿وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُوراً وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتاً﴾[3]. كانت الناقة إذاً برهاناً من جنس ما أبدع القوم[4]. ولكن إذا كان القوم ينحتون الأشياء لا روح فيها فإنّ الناقة تختلف عن هذه المنحوتات بكونها جسداً وروحاً، فالناقة ماهية حيّة وخلق بروح يختلف عن ركود المادّة التي خبرها القوم. فكانت الناقة وهي تخرج من الصخرة الصمّاء معجزة عجز القوم عن الإتيان بمثلها، فأبرزت الفرق بين آلهتهم وقدرة إله صالح. وإذا لم يتوسّع الثعلبي في وصف الناقة فإنّ الأمر يختلف عند الكسائي فقد حرص

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 68-69. وناقة عُشَرَاءُ: مَضَى لِحَملها عشرة أشهر. و«المخترجة»: التي جُبِلَتْ عَلى خِلْقَة الجمل وهي أكبر منه وأعظم، و«النّتوج»: النّاقةإذا ولدت، و«السَّقَبُ»: ولد النّاقة.

(2) **المصدر السابق**، ص: 68.

(3) **الأعراف**: 74.

(4) انتهى الربيعو إلى هذه النتيجة أيضاً بقوله: «إنّ صالحاً بخلقه هذا، يتحدّى القوم بلغتهم الخاصّة، بفنّ النحت الذي يمتلكونه»، انظر: الربيعو (تركي علي)، **العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة**، ص: 64.

على إبراز صورة هذه الناقة وسعى إلى إبراز تعجيز القوم لصالح: «فأقبل داود على صالح وقال: إن كنت نبيّاً فأخرج لنا من هذه الصخرة ناقة ذات وبر من أحمر قانع وأصفر فاقعٍ وأخضر ناصع وأسود حالكٍ وأبيض نقيّ يكون منظرها كالبرق الخاطف وهدرها كالرعد القاصف وسيرها كالريح العاصف طولها مائة ذراع وعرضها مثل ذلك ولتكن ذات ضروع أربع فنحلب منها خمراً ولبناً وعسلاً وماءً. فلمّا فرغ من كلامه قام رجل اسمه بحير بن حكيم وقال: أيّها الملك إنّ داود قد قصَّرَ في وصف هذه الناقة فآذن لي في وصفها. فقال: قد أذنت لك. فقال: يا صالح نريد أن تخرج لنا ناقة زيّافة هيّافة شخشاخة في سيرها خبب وفي صوتها نغب، ولتكن ذات عنق وسنام وعينان سوداوان، فإن أخرجتها كذلك آمنّا بك [...]. فلمّا أكثروا من ذلك أعرض عنهم الملك وأقبل على صالح فقال: إنّ هؤلاء قد أكثروا عليك وإنّي سأصف لك هذه الناقة بما في قلبي، وهو أن تكون ناقة ذات فرث ودم ولحم وعظم وعصب وعروق وقصب وجلد وشعر يخالطه وبرٌ، ولتكن مع ذلك كحلاء سوداء غضّاً نضّاً لها ضرع من أكبر من يكون من القلال تدرّ من غير أن تستدرّ لبناً غزيراً صافياً دريراً وليكن للناقة تبيعٌ يتبعها فإذا أرغت أجابها تَبيعُها بمثل رغائها وحنينها ولكن ليكن رغاؤها وحنينها الإخلاص لربّك بالتوحيد»[1].

إنّ ما يمكن استنتاجه من هذا الخبر:

- توسّع السارد في وصف الناقة، وهذا ناتج عن تطوّر في بنية الخبر. فالوصف يكشف عن تفنّن القاصّ وإبراز كفاءته في تنويع الأوصاف. ولقد عبّرت هذه الأوصاف عن رغبات الجماعة فاستحالت الناقة في هذا الخبر «مثالاً أرضيّاً لنموذج سماويّ هو الجنّة»[2].
- تجلّت الآية الدّالّة على صدق نبوّة صالح في حيوان مقدّس تذكّر بنوق

---

(1) الكسائي، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، ص: 187-188. والزيّافة من النوق: المختالة، والهيفاء: ضامرة البطن، والشخشاخة: مرفوعة الصدر.

(2) عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب**، ج. 2، ص: 120، الهامش رقم: 32.

كانت عند العرب لها مكانة مخصوصة «فقد ورد أنّ جماعة الشاعر (زيد الخيل) وهم من طيّ كانوا يتعبّدون لجمل أسود»[1]. و«أنّ بعض القبائل مثل «إياد» كانت تتبرّك بالناقة»[2]. ومن النوق ما نُذر في الجزيرة للآلهة فلا هو رُكِب فكان مطيّة، ولا هو ذُبح فكان بحيرة وسائبة ووصيلة «والبحيرة عندهم الناقة تُشقُّ أذنها، فلا يُركب ظهرها ولا يُجزّ وبرها ولا يَشرب لبنها إلّا ضيف أو يتصدّق به وتُهمل لآلهتهم؛ والسائبة التي يَنْذُر الرجل أن يسيّبها إن برئ من مرضه أو إن أصاب أمراً يطلبه، فإذا كان ذلك أساب الناقة من إبله أو جملاً لبعض آلهتهم فسابت فرعت لا يُنتفع بها؛ والوصيلة التي تلد أمّها اثنين في كلّ بطن فيجعل صاحبها لآلهته الإناث منها ولنفسه الذكور فتلدها أمّها ومعها ذكر في بطن فيقولون «وصلت أخاها» فيسيّب أخوها معها لا يُنتفع به»[3].

ناقة صالح كانت نموذجاً للسائبة، عُيّنت للنذر وتركت ترتع في أرض الله. فرسمت الناقة علاقة بين الجماعة والمقدّس، علاقة تقوم على التعايش بدل التنافر. ولكنّ هذه العلاقة مشروطة بقيدٍ، فإذا ما رغبت الجماعة في هذا التعايش كان لا بدَّ لها من ترك الناقة وبخرق الحظر تتحقّق وظيفة العقاب «قال ابن إسحاق وغيره: فانطلق قدار ومصرع وأصحابهما السبعة فرصدوا الناقة حتّى صدرت الماء، وقد كَمَنَ لها قدار في أصل شجرة على طريقها، وكمن لها مصرع في أصل شجرة أخرى، فمرّت الناقة على مصرع فرماها بسهمٍ فانتظم به عضلة ساقها وخرجت أمّ غنم وعنيزة وأمرت ابنتها وكانت من أحسن النساء وجهاً، فتراءت لقدار وأسفرت له عن وجهها وحرّضته على عقر الناقة، فشدّ عليها بالسيف فكشف عرقوبها فأدارها وطعنها في لبّتها فنحرها

---

(1) علي (جوّاد)، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، بيروت، دار العلم للملايين، بغداد، مكتبة النهضة، ط. 1، 1970، ج. 6، ص: 60-61.

(2) **المرجع السابق**، ص: 61.

(3) ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج. 1، ص: 85.

وخرج أهل البلدة واقتسموها وأكلوا لحمها، وكانت لمّا عَقَرَها رَغَتْ فلمّا رأى سقبها ذلك انطلق حتّى أتى جبلاً منيعاً يقال له ضوء وقيل اسمه قارة [...] فأتى صالح (عليه السلام) فقيل له: أدرك ناقتك فقد عقرت فأقبل فخرجوا يتلقّونه ويعتذرون إليه ويقولون: يا نبيّ الله إنّما عقرها فلان ولا ذنب لنا [...]. فقال صالح (عليه السلام) لكلّ أمّة أجل فتمتّعوا في داركم ثلاثة أيّام ثمّ يأتيكم العذاب ذلك وعد غير مكذوب»[1].

كانت الناقة نقمة على القوم لمّا عقروها. فكان عقرها خرقاً لميثاق بينهم وبين المقدّس. فهل أسطورة الناقة تعبّر عن تأسيس للناقة السائبة أم هي تصوّر لكارثة وقعت في موغل الزمن حلّت بمنتهك ناقة سائبة فردّدت العرب القصّة وأضافوا إليها وحدات سرديّة غيّرت دلالة النصّ؟ ثمّ ألا يكون عقر الناقة تعبيراً عن أزمة قربانيّة دلّت على انسداد الأفق وخرق النظام؟

كانت الناقة في البدء وقفاً لصراعٍ قد استفحل في القوم، فلا الجماعة رضيت بخطاب صالح ولا صالح ارتدّ إلى دين الجماعة. وكانت الناقة بشكل من الأشكال وقفاً للعنف ووسيلة ضمنت للجماعة العيش في كنف الانسجام، فاستحالت الناقة حلم الجماعة بالرفاه. ولعلّ في الشروط التي فرضتها المجموعة على صالح دليلاً على أنّها كانت تعبّر عن أحلامها ورغباتها، لكنّ هذا الحلم لم يتحقّق فأضحت الناقة في دنيا الواقع قيداً وإضراراً بأنعام القوم. فزاحمت إبلهم على الماء والكلأ «وكانت الناقة في الصيف إذا كان الحرّ تطلع ظهر الوادي فتهرب منها أغنامهم وبقرهم وإبلهم [...] وإذا كان الشتاء سبقت الناقة في بطن الوادي فتهرب مواشيهم إلى ظهر الوادي في البرد والحدّة فأضرّ ذلك مواشيهم للبلاء والاختبار»[2]. وإذا رأى الثعلبي في هذا الأمر ابتلاء فإنّ الجماعة رأت فيه ما يهدّد مصالحها فحملت قصّة الناقة «في طيّاتها معاني الصراع الاقتصاديّ الاجتماعيّ السياسيّ بين عالم البداوة والحضارة وبين

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 71-72.

(2) **المصدر السابق**، ص: 69.

الأمومة والأبوّة وبين السيادة والحكم»[1]. عاد التوتّر والصراع ليظهر من جديد في كنف المجموعة فكان لا بُدَّ من وقفه بنحر الناقة قرباناً. رأت الجماعة في الناقة خطراً فعقروها وما العقر إلّا نحر و«النحرُ بكلّ معانيه طقس احتفاليّ»[2]، «فاقتسموها وأكلوا لحمها» إلّا أنّ القربان لم يَستوفِ شروطه، فالناقة كانت مقدّسة لا يجوز ذبحها وعقرها، ثمّ إنّ الجماعة خرقت الإجماع الذي هو شرط قبول القربان فكان إجماعاً من طرف واحدٍ. فإذا أجمعت الجماعة على النحر فإنّ القربان كان رافضاً لهذا الإجماع، ولا يكون القربان قرباناً إلّا إذا رضيَ بوظيفته. ثمّ إنّ طقس النحر لم يتمَّ على يد كاهن بل كان على يد قدار بن سالف[3]: «هكذا نجد أنّ الناقة التي تستقطب العنف لا تحوّله ولا تستوعبه [...] فالأضحية لم تعد خليقة بتأدية مهمّتها بل أضحت ترفد سيل العنف المقدّس الذي لم تعد بوسعها احتواؤه»[4]. لم تعد الناقة وقفاً للعنف بل أصبح عقرها بداية له ومن ثَمَّة فنحن أمام «أزمة قربانيّة» فلم يفلح القربان في استيعاب العنف وتحويله لأنّه لم يكن أصلاً قرباناً، فبدل أن يحوّل العنف ساهم في تصعيده فكان العقاب دليلاً على أنّ التعدّي على الناقة إن هو إلّا انتهاك للمقدّس.

2. البعوضة تعذّب النمروذ وبختنصر

أدّت البعوضة دوراً أساسيّاً في معجزات العقاب فنحن نتبيّن حضورها في نهاية نمروذ وبختنصر وقد روى الكسائي خبراً يؤكّد ذلك: «ودخل نمروذ قصره وأغلق أبوابه وأرخى ستوره واستلقى على سريره مفكّراً في ما نزل به. فبعث الله تبارك وتعالى بعوضة فتخلّلت الأبواب والستور ودخلت في خياشيمه

---

(1) عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب**، ج. 2، ص: 123.

(2) الربيعو (تركي علي)، **العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة**، ص: 68.

(3) **المرجع السابق نفسه**.

(4) **المرجع السابق نفسه**، ص: 68-69.

وصعدت إلى دماغه. وقيل إنّ بعض وزرائه دخل إليه بباقة ريحان والبعوضة فيها فلمّا شمّها دخلت في خيشومه ثمّ صعدت إلى دماغه وأكلت المخّ والدم وعذّبه الله تبارك وتعالى بها أربعين يوماً لا يأكل ولا يشرب ولا ينام. واتّخذ له مرزبة من حديد كان يضرب بها رأسه فكان أعظم الناس عنده منزلة من يضرب رأسه بتلك المرزبة. فلمّا تمّ له ذلك أربعين يوماً، دخل عليه بعض وزرائه فقال له اضرب رأسي بهذه المرزبة فأخذ المرزبة وضرب بها رأسه فانفلق نصفين وخرجت البعوضة وقد صارت مثل الفرخ وهي تصيح بلسان فصيح هكذا يسلّط الله أضعف خلقه على أجبر خلقه»[1].

ويروي الثعلبي خبراً مماثلاً في هلاك بختنصر رواه عن محمّد بن إسحاق: «لمّا أراد الله هلاك بختنصر [...] بعث الله تعالى عليه بقدرته ليريه ضعفه وهوانه، بعوضة دخلت منخره، ثمّ ساخت فيه حتّى عضّت بأمّ دماغه، فما كان يقرّ ولا يسكن حتّى يضرب على أمّ دماغه. فلمّا عرف الموت قال لخاصّته من أهله: إذا أنا متّ فشقُّوا رأسي وانظروا ما الذي قتلني. فلمّا مات شقّوا رأسه فوجدوا البعوضة عاضّة بأمّ دماغه ليُرِيَ اللهُ العبادَ قدرتَه وسلطانَه»[2].

لا اختلاف بين الخبرين، فكلّ منهما صدًى للآخر، يردّده ويعيد إبراز معجزة البعوضة تفتك بأفجر الجبابرة. تقوم بنية الخبرين على تجبّر كلّ من النمروذ وبختنصر وتماديهما في الغيّ، فكلّ منهما نصّب نفسه إلهاً على القوم فكانت معجزة العقاب دحضاً لهذا الادّعاء ونسفاً له ما دامت البعوضة قادرة على الفتك بهما. فالبعوضة في متخيّل الناس كانت ترمز دائماً إلى «العنف، وسلب الحياة من الإنسان عبر امتصاص دمه»[3]. أمران أساسيّان يرشّحان البعوضة لتكون وسيلة عقاب، فهي حشرة تتغذّى وتنمو بامتصاص وسلب

---

(1) الكسائي، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، ص: 216-218. والمِرْزَبَةُ: عُصَيَّةٌ مِنْ حَدِيدٍ.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 342.

(3) *Dictionnaire des symboles*, art. «Moustique», p. 653.

المادّة الحيويّة للإنسان. وهي من ثَمَّة رمز لسلب الحياة من الإنسان، وهي ثانياً تتّسم بصغر الحجم فتستحيل بذلك المعجزة مثالاً وعبرةً يضربها القاصّ لإبراز قدرة الله وسلطانه.

إنّ قيمة معجزة العقاب بواسطة البعوضة لا تكمن في صدقها التاريخيّ بقدر ما تكمن في تحوّلها إلى نصّ يذكّر الجماعة كلّما استحضر بقدرة الإله على تسليط أضعف خلقه على أعتى خَلْقه.

3. فرعون ونقمة الحيوان

من بين الآيات التي ضربها موسى لفرعون يقوم الحيوان رمزاً للعقاب. وقد أجمعت كتب القصص على ذكر الجراد والقمّل والضفادع لذلك سنحاول في بحثنا تبيّن رمزيّة هذه الحيوانات.

أ. الجراد

ورد في **عرائس المجالس** ما يلي: «ثمّ بعث الله عليهم الجراد فأكل عامّة زرعهم وثمارهم وأوراق أشجارهم وزهرها حتّى إنّها كانت لتأكل الأبواب والثياب والأمتعة وسقوف البيوت والخشب والمسامير من الحديد حتّى تساقطت دورهم وابتلي الجراد بالجوع فجعل لا يشبع»[1].

ب. القمّل

«فأقام فرعون شهراً في عافية ثمّ بعث الله عليهم القمّل ذلك أنّ موسى أُمر أن يمشي إلى كثيب أعفر بقرية من قرى مصر تُدعى عين شمس، فمشى موسى إلى ذلك الكثيب وكان مهيلاً عظيماً فضربه بعصاه فانهال عليهم القمّل. فتتبّع ما بقي من حروثهم وأشجارهم ونباتهم فأكلها ولحس الأرض كلّها وكان يدخل بين ثوب أحدهم وبين جلده ويعضّه وكان يأكل أحدهم الطعام فيمتلئ قمّلاً، حتّى إنّ أحدهم يبني الاسطوانة بالجصّ ويزلقها حتّى لا يرتقي فوقها

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 194.

شيء ثمّ يرفع فوقها الطعام فإذا صعد ليأكله وجده مليئاً قمّلاً. فما أصيبوا ببلاء كان أشدّ عليهم من القمّل. وأخذ القمّل أشعارهم وأبشارهم وأشفار عيونهم وحواجبهم ولزمت جلودهم كأنّها الجدريّ عليها ومنعهم النوم ولم يستطيعوا لها حيلة»[1].

ج. الضفادع

«فدعا عليهم موسى بعد أن أقاموا شهراً في عافية وقيل أربعين يوماً، فأوحى الله تعالى إليه وأمره أن يقوم على ضفّة النيل فيغرس فيه عصاه ويشير بعصاه إلى أدناه وأقصاه وأعلاه وأسفله، ففعل ذلك فتتابعت له الضفادع بالنقيق [...] فدخلت عليهم في بيوتهم بغتة وامتلأت منه أفنيتهم وآنيتهم وأبنيتهم. وكان أحدهم لا يكشف ثوباً ولا إناءً ولا طعاماً ولا شراباً إلّا وجد فيه الضفادع [...] وكان أحدهم يفتح فاه لأكلته فتسبقه الضفدعة إلى فيه. وكانوا لا يعجنون شيئاً من العجين إلّا انشدخت فيه ولا يطبخون قدراً إلّا امتلأت منه، وكانت تثب في نيرانهم فتطفئها وفي طعامهم فتفسده، فلقوا منها أذًى شديداً»[2].

يتحوّل الحيوان في هذه الأخبار إلى رمز من رموز الغضب الإلهيّ يسلّط على فرعون وآله. والناظر في هذه الرموز الحيوانيّة يلاحظ تشابهاً كبيراً بينها إذ كلّها آفات تصيب القوم. فالجراد آفة تصيب الحرث والزرع والثمر، والقمّل آفة تصيب جسد الإنسان. غير أنّ ما يرشّح هذه الحيوانات لتلعب دوراً مهمّاً في معجزات العقاب هو سمة الكثرة، ومن ثمّة فإنّ المتخيّل وهو يقدّم أخباراً دالّة على العقاب بواسطة الحيوان حرص على التّضخيم في وصف أعداد هذه الحيوانات. فهي تملأ الفضاء، وتعمّ المكان، تأتي على الحرث فلا تبقي منه لفرعون وآله شيئاً، وتصيب الجسد وتدخل البيوت فإذا هي دمار يصيب

---

(1) **المصدر السابق**، ص: 195.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 196-197.

الإنسان. غير أنّ رمزيّة هذه الحيوانات لا تتأسّس انطلاقاً من كثرتها فحسب، وإنّما تقوم هذه الرمزيّة أساساً على النظرة الدينيّة للحيوان. ولعلّنا يمكن أن نستنتج ذلك من رمزيّة الجراد. فعن النبيّ أنّه كان يدعو على الجراد قائلاً: «اللّهمّ اقطع الجراد اللّهمّ اقطع دابرهم، اللّهمّ اقتل كبارهم واهلك صغارهم»[1]، ونحن نجد حديثاً ثانياً يناقض الحديث الأوّل ورد بإسناد أبي هريرة عن الرسول، قال رسول الله ﷺ: «في صدر الجراد مكتوب جند الله الأعظم»[2].

إنّنا من خلال هذين الحديثين يمكن أن نلاحظ التناقض بين الروايتين[3]. فإذا كانت الرواية الأولى لا ترى في الجراد إلّا حيواناً مهلكاً للزرع والحرث وآفة من الآفات يراد التخلّص منها فإنّ الحديث الثاني يرسم تصوّراً مخصوصاً للحيوان فيستحيل الجراد لا حيواناً آفةً وإنّما «جند الله الأعظم». إنّ هذا الحديث يرسم رؤية دينيّة أسطوريّة للحيوان فيستحيل الحيوان ذا دلالة ويصبح إحدى الوسائل التي بها يعذّب الله القوم المارقين. إنّنا هنا أمام رؤية دينيّة تضفي معنًى على الحيوان وتخرجه من الدلالة السلبيّة إلى الدلالة الإيجابيّة لتحوّله إلى رمز دالّ على تدخّل الإلهيّ وحضوره في التاريخ، بل إنّ الجراد يستحيل أمّة من الأمم شأنها شأن الإنسان وما هلاكها إلّا إنذارٌ بهلاك سائر الأمم. فيقوم بذلك علامة على قرب النهاية «فعن عمر سمعت الرسول يقول: خلق الله ألف أمّة منها ستّمائة في البحر وأربعمائة في البرّ. فأوّل شيء يهلك من هذه الأمم الجراد، فإذا هلك الجراد تتابع مثل النظام إذا قُطِعَ سلكُه»[4].

غيرُ خافٍ إذاً أنّ الإنسان، وهو يواجه أخطار الطبيعة، يواجه أيضاً خطر

---

(1) **المصدر السابق**، ص: 194.

(2) **المصدر السابق نفسه**.

(3) درس القدامى الأحاديث النّبويّة المتعارضة في مبحث مخصوص يعبّر عنه كتاب ابن قتيبة أحسن تعبير هو «تأويل مختلف الحديث».

(4) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 194-195.

الحيوان، خطر الأسد المفترس والحيّة القاتلة والجراد الفاتك بالمؤونة، لذلك أضفى الإنسان على بعض الحشرات والحيوانات بعداً رمزيّاً، فما عاد الجراد والقمّل والضفادع مجرّد حشرات وحيوانات، وإنّما تحوّلت في الوعي الجمعيّ الإسلاميّ إلى «جنود من جنود الله» ورموز دالّة على العقاب والبطش، فعبّرت بذلك الرؤية الإسلاميّة عن حضور الإلهيّ في الطبيعة والحيوان وفي كلّ ذرّة من ذرّات الكون.

4. الطير الأبابيل

لئن اعتنى النصّ القرآنيّ بذكر حادثة الفيل فخصّها بسورة كاملة فإنّه لم يفصّل في طريقة عقاب القوم وجعل هلاكهم بواسطة «طير أبابيل»[1]. وقد اقتصر ابن هشام في تفسيره لكلمة «أبابيل» بقوله: «الأبابيل: الجماعات»[2]. غير أنّ المتأمّل في النصّ القصصيّ يلاحظ توسّعاً في الإشارة القرآنيّة حتّى أصبحت تحيل على طير مخصوص تمّ وصفه حتّى أضحى «حقيقة» في عالَم الناس، لذلك نسجت نصوص القصص ما به خلّدت هذه الحادثة فركّزت على وصف هذه الطيور، فنحن نقرأ عند الثعلبي ما يلي: «وأرسل الله طيراً من البحر كأمثال الخطاطيف مع كلّ طير منهم ثلاثة أحجار. حجران في رجليه وحجر في منقاره أمثال الحمص والعدس. فلمّا غشيت القوم أرسلتها عليهم فلم تصب تلك الحجارة أحداً إلّا هلك [...] قال ابن عبّاس: كان لها خراطيم كخراطيم الطيور (كذا) وأكفّ كأكفّ الكلاب. وقال عكرمة: كان لها رؤوس كرؤوس السباع ولم تُرَ قبلُ ذلك ولا بَعْدَهُ. وقال الربيع: لها أنياب كأنياب السباعِ. وقال سعيد بن جبير: طير خُضْر لها مناقير صفر»[3]. كانت مكّة المكان المقدّس بامتياز، وعبثاً حاول أبرهة أن ينافسها، بَنَى في البدء القُلَّيْسَ لكنّه ما عوّض

(1) انظر: **الفيل**: 3.

(2) ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج. 1، ص: 57.

(3) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 446 -447.

مكّة، فسعى إلى هدمها والقضاء على سلطة أهلها. كانت الرغبة إذاً تغيير الدين بدين آخر. كان أبرهة رغبةً جامحةً لضرب دين إبراهيم وقضاء على التوحيد. عجز أهل مكّة عن المقاومة وحتّى كبيرها وحكيمها عبد المطّلب ترك أمر حمايتها لربّها فكانت المعجزة طيوراً ترمي صاحب الفيل. إنّنا من خلال الوصف نستنتج أنّ منشأ الغريب في صورة الطير هو تشكيل الصورة من أعضاء مختلفة لا جامع بينها من حيث المنطق فإذا الهيئة هيئة طير ركّب له خرطوم وأكفّ. إنّ عجيب صورة الطير ناجم عن رغبة المتخيّل في رسم صورة تختلف عمّا ألفه الناس من صور الطير. وما كانت العمليّة إلّا تشكيلٌ جديدٌ لأعضاء من حيوانات مختلفة وهو ما يؤكّد أنّ المتخيّل وهو ينسج صوراً غريبة إنّما هو يستعيد الواقع ويعيد تشكيله حتّى يبدو عجيباً بديعاً، فتخرج صورة الطير عن المألوف لتستحيل صورة عجيبة تبهر المتقبّل. وإذا كانت هذه الطيور ممّا توهّمت الجماعة وجودها شأنها في ذلك شأن الهامّة والصدى والعنقاء والبراق فإنّها استحالت «حقيقة ذهنيّة» آمن بها المتقبّل ولم يشكّ في وجودها.

وقد لاحظنا حضور الرمز الحيوانيّ وسيلة عقاب في كرامات الصوفيّة، فأورد النبهاني كرامة منسوبة إلى أبي هريرة «حدّثني الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، عن القاضي أبي الطيّب قال: كنّا في حلقة المناظرة فجاء شابّ خراسانيّ يسأل عن المصرّاة ويطلب الدليل، فاحتجّ عليه بخبر الشيخين عن أبي هريرة، فقال ـ وكان حنفيّاً ـ أبو هريرة غير مقبول الحديث، فما أن أتمّ كلامه حتّى سقطت عليه حيّة فتفرّق الناس هاربين، فتبعت الشابّ دون غيره. فقال: تُبْتُ تُبْتُ، فلم يَرَ لها أثراً»[1].

تقوم بنية الكرامة على الشكّ في عدالة أحد الصحابة، فالشابّ الحنفيّ يشكّ في مصداقيّة رواية أبي هريرة. فكانت الكرامة وسيلة يدافع بها الخطاب

---

(1) النبهاني، **جامع كرامات الأولياء**، ج. 1، ص: 119، والمصرّاة: الناقة قليلة اللبن، انظر: **لسان العرب**، مادّة: (م.ص.ر.).

الصوفيّ السُنّيّ عن مرجع من مراجع الحديث. فالعقاب إذاً يرسم حدّاً معرفيّاً يجب عدم تجاوزه ويعبّر عن مسلّمات يجب عدم الشكّ فيها وإلّا كان العقاب بواسطة الحيّة.

أمّا الكرامة الثانية فهي تخصّ أحد الأولياء «وعن الشيخ عارف الديكراني [...] أنّه قال: [...] فتكلّم شخص منهم على الشيخ رضي الله عنه فنهيناه وقلنا له: إنّك لا تعرفه ولا يجوز لك أن تسيء الظنّ والأدب مع أولياء الله. فلم ينتَهِ فجاء زنبور ودخل فمه حالّاً ولدغه فتألّم ألماً شديداً لم يستطع معه صبراً»[1].

إذا كانت الكرامة الأولى تخصّ عدالة الصحابة فإنّ نصّ الكرامة الثانية يحذّر الجماعة من التكلّم في الوليّ. فالعقاب كان ناجماً عن الشكّ في قدرة الوليّ وعدم الإيمان بإمكاناته. ومن ثمّة يتحوّل الحيوان رمزاً للعقاب يترصّد بكلّ من يتعدّى الحدود المعرفيّة والمسلّمات التي تواضعت عليها المجموعة.

إنّ ما يمكن استنتاجه ممّا تقدّم أنّ المتخيّل الإسلاميّ أضفى على الحيوان دلالة رمزيّة فأضحى في معجزات العقاب رمزاً دالّاً على الغضب الإلهيّ ونقمة يسلّطها الله على القوم الضالّين وسيفاً تشهره المجموعة في وجه كلّ من خالف إجماعها واعتقاداتها.

III. المسخ

الجسد هو الوسيط بيننا وبين الكون، به نختبر العالَمَ وندرك أشياءَه. فهو «أقرب المحسوسات إلينا، لكنّه أغمضها دلالة عندنا، من موقعه تبدأ المسافات وتنبع التساؤلات وتنطلق أسفارنا نحو المجهول»[2] خصّته كلّ ثقافة بتصوّر

---

(1) **المرجع السابق**، ج. 1، ص: 227.

(2) الزنكري (حمّادي)، **الجسد ومسخه في الفكر العربيّ الإسلاميّ مجازاً إلى رؤية العالم**، **حوليّات الجامعة التونسيّة**، العدد: 39، السّنة: 1995، ص: 65. وقد استفدنا من هذا المقال استفادة جمّة.

مخصوص وارتفعت به إلى مستوى الرمز المعبّر عن أحلامها وأوهامها ومخاوفها. ورغم أنّ هذا «الوجود اللحميّ» لا يستقيم بذاته ولا يكون إلّا بواسطة الروح، فكأنّه مسكن لا يكتمل أُسُّه إلّا بحلول ساكنه[1] فإنّه قد تمتّع سواء في القرآن أو في السُنّة النبويّة بالحُرمة والقداسة. فكان الإنسان في المنظومة الإسلاميّة أفضل المخلوقات وأشرفها لأنّه من بين جميع الكائنات كان جسده كاملاً ولأنّه على صورة الإله خُلِق «ليس لله تعالى خلق أحسن من الإنسان فإنّ الله تعالى خلقه حيّاً قادراً متكلّماً سميعاً بصيراً مدبّراً حكيماً وهذه صفات الربّ جلّ وعلا وعنها وقع البيان بقوله ﷺ: إنّ الله تعالى خلق آدم على صورته [يعني على صفته]»[2]. وقد يصيب هذا الجسد دنسٌ خِلقيّ يكون عيباً في تكوينه أو خُلقيّ فيكون في سيرته وسلوكه، فيلحقه التّغيير ويتّخذ شكل المسخ. ويكون المسخ وسيلة عقاب تحيق به. وجسد الإنسان ليس ثابتاً قارّاً بل هو متحوّل تطرأ عليه حالات تغيّر فكانت هذه التغيّرات المسوخيّة «كاشفة عن رؤية إلى الإنسان والمحيط والوجود المحسوس والغيبيّ»[3]. وقد تبيّنّا في مدوّنتنا جملة من الأخبار دلّت على مسوخ الجسد. فما هي الوظائف والدلالات التي نهض بها الرمز المسوخيّ في المتخيّل الإسلاميّ من خلال معجزات العقاب؟

المسخ «تحويل صورة إلى صورة أقبح منها وفي التهذيب: تحويل خلق إلى صورة أخرى، مسخه الله قرداً ويمسخه وهو مسخٌ ومسيخٌ»[4]، فالمسخ أو المسيخُ هو تغيّر في الصورة أو الحالة، حيث تكون الهيئة الثانية أقبح وأفظع.

---

(1) ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ﴾ الحجر: 28-29.

(2) الدميري (كمال الدّين محمّد بن موسى)، **حياة الحيوان الكبرى**، بيروت، دار إحياء التّراث العربيّ، 1989، ج. 1، ص: 49.

(3) الزنكري (حمّادي)، **الجسد ومسخه**، ص: 69.

(4) **لسان العرب**، مادّة: (م.س.خ.).

ويبقى المسخ سلبيّاً لا مردّ له في ما يطرأ عليه أو يتّصف به لأنّ المسخ حدث ناجم عن سبب خارجيّ هو عادة «غضب إلهيّ»[1]. والمسخ كذلك المشوّه و«من لا ملاحة له، ومِنَ اللحمِ الذي لا طعم له، ومن الطعام الذي لا ملح له، ولا لون له، ولا طعم له»[2]. ولا يتعلّق المسخ بالإنسان فحسب بل نجد له علاقة بالحيوان «مسخت الناقة، أمسَخُها مسخاً إذ هزلتها وأدبرتها من التعب والاستعمال [...] وفرس ممسوخ قليل لحم الكفل ويُكره في الفرس انمساخ حَمَاته أي ضموره»[3]، وهو ما يشي بأنّ المسخ مستهجن بعيد عن الأنموذج والكمال. فالمسخ من ثَمَّة عيب يُصيب الصورة فيحوّلها من الصورة المثال إلى الصورة المستهجنة. وقد ورد العقاب بالمسخ في أكثر من موضع في النصّ القرآنيّ. فنقرأ في سورة الأعراف ﴿فَلَمَّا عَتَوْاْ عَن مَّا نُهُواْ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[4] وفي سورة المائدة ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللّهِ مَن لَّعَنَهُ اللّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾[5] وكذلك سورة يس ﴿وَلَوْ نَشَاء لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِيّاً وَلَا يَرْجِعُونَ﴾[6]. والملاحظ من خلال هذه الآيات أنّ فعل «مسخ» لم يذكر إلّا في الآية الأخيرة. ومهما يكن من أمر فإنّ النصّ القرآنيّ لا يقطع في عقوبة المسخ مع تصوّر أسطوريّ للجسد الإنساني تكون فيه العقوبة تحويلاً لصورة الجسد، وهو بذلك لا يختلف في بنيته عمّا كان يعتقده اليونانيّون أو «عرب الجاهليّة» في قصّة أساف ونائلة.

ولعلّ هذا التصوّر الأسطوريّ للجسد هو الذي أغرى القصّاص بالنسج

---

(1) Ch. Pellat, *Encyclopédie de l'Islam*, art. «Maskh».

(2) **لسان العرب**، مادّة: (م.س.خ.).

(3) **المصدر السابق نفسه**.

(4) **الأعراف**: 166.

(5) **المائدة**: 60.

(6) **يس**: 67.

على منواله فاستقرّ المسخ حقيقة إيمانيّة وجزاء يصيب المرء قبل يوم الحساب.

1. الأنثى مسخ منذ البدء

إذا كان جسد الذكر رمزاً للكمال لأنّه صورة من صور الإله فإنّ جسد الأنثى كان منذ البدء مسخاً، «قال المفسّرون: لمّا أسكن الله تعالى آدم الجنّة كان يمشي فيها وحيداً لم يكن له من يجالسه ويؤانسه فألقى الله عليه النوم، فنام، فأخذ الله ضلعاً من أضلاعه من شقّه الأيسر يُقال له القصيرى، فخلق منه حوّاء من غير أنّ أحسّ آدم بذلك ولا وجد له ألماً، ولو أولم آدم من ذلك لما عطف رجل على امرأة»[1]، وعن النبيّ قال: «خُلقت المرأة من ضلع أعوج فإنْ تُقِمْهَا تكسرها وأن تتركها تستمتع بها على عوجها». وقيل: الحكمة في أنّ الرجال يزيدون على مرور الأيّام والأعوام حسناً وجمالاً لأنّهم من التراب، والطين يزداد كلّ يوم جدّة وجمالاً، والنساء يزددن على مرور الأيّام قبحاً لأنّهنّ خلقن من اللحم، واللحم يزداد على مرور الأيّام فساداً»[2].

إنّ ما يمكن استنتاجه من هذه الأخبار أنّ ولادة الذكر وإن كانت تمثّل الولادة الأنموذج، فإنّ ولادة الأنثى كانت ولادة تعبّر عن النقص والتشويه الكامن فيها. وولادتها كانت مرتبطة بمؤانسة آدم ومجالسته، فهي كائن لا يستقيم بذاته وإنّما هي كائن في حاجة إلى رعاية الذكر وعطفه. إنّ هذه الولادة تعكس منذ البداية وضعيّة دونيّة للأنثى، فهي دائماً في حاجة أكيدة إلى الذكر. وهي إضافة إلى ذلك خلق من «ضلع أيسر» يقترن بالعوج. فالعوج والضعف تشويه أصابها منذ لحظة الخلق. إنّ المتخيّل وهو يقدّم تمثّلاً لخلق المرأة إنّما يقرنها بالتشويه والضعف والعوج، فهي بذلك صورة مشوّهة، غير كاملة، منذ البدء، ولا يزيدها الزمن إلّا تشويهاً. وإذا كانت هيئة الذكر تزداد جمالاً وكمالاً كلّما تقادم العهد، فإنّ هيئة المرأة على عكس ذلك، فهي وإن كانت تحمل في

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 30.

(2) **المصدر السابق**، ص: 31.

هيئتها منذ البدء بذور الفساد فإنّ هذا التشويه يتّضح أكثر كلّما تقدّم الزمن. إنّ الخبر بذلك يرسم مسارين مختلفين للذكر والأنثى. فهيئة الذكر نحو الكمال سائرة، في حين هيئة الأنثى فنحو الضعف والوهن تسير. إنّ الأخبار من ثمّة ترسم صورة نموذج تقابلها صورة هي إلى الصورة المسوخيّة أقرب.

وتتأكّد الصورة المسوخيّة في خلق الأنثى خاصّة بعد الخطيئة «وابتليت حوّاء وبناتها بهذه الخصال وبخمس عشرة خصلة سواهنّ: الأولى الحيض، يروى أنّها لمّا تناولت الشجرة دميت الشجرة. قال الله تعالى إنّ لك عليّ أن أدميكِ أنتِ وبناتك في كلّ شهر كما أدميتِ هذه الشّجرة [...]، الثانية ثقلُ الحمل، الثالثة الطلق وألم الوضع [...] وفي الخبر لولا الزلّة التي أصابت حوّاء كان النساء لم يحضن ولكنّ حليمات وكُنّ يحملن سرّاً ويضعن سرّاً؛ الرابعة نقصان دينها؛ الخامسة نقصان عقلها. عن أبي سعيد في حديث ذكره قال: قال رسول الله ﷺ: «ما رأيت من ناقصات عقل ودينٍ أذهب للُبِّ الرجل الحازم من إحداكنّ، فقلن له: وما نقصان عقلنا وديننا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل، فذلك نقصان عقلها، أوليس إذا حاضت المرأة لم تُصلّ ولم تصم؟ قلن: بلى. قال: فذلك نقصان دينها»؛ السادسة أنّ ميراثها على النصف من ميراث الرجل، قال الله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ النساء: 11؛ السابعة تخصيصها بالعدّة؛ الثامنة جعلهنّ تحت أيدي الرجال [...]؛ التاسعة ليس لهنّ من الطلاق شيء ولا يملكن ذلك وإنّما هو للرجال؛ العاشرة حرّمهنّ الجهاد؛ الحادية عشرة ليس منهنّ نبيّ؛ الثانية عشرة ليس منهنّ سلطان ولا حاكم؛ الثالثة عشرة لا تسافر إحداهنّ إلّا مع ذي رحمٍ محرّم؛ الرابعة عشرة لا تنعقد بهنّ الجمعة، الخامسة عشرة لا يسلّم عليهنّ»[1].

إنّ المسخ دنس يُصيبُ الجسد كلّه أو بعض أجزائه. والدنس ما أصاب الأنثى إلّا لذنب قد اقترفته منذ البدء. إنّ تجاوز الأمر الإلهيّ والقطف من

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 34-35.

الشجرة المحرّمة يصبح مسؤوليّة الأنثى وحدها. إنّ المسخ تكفير عن خطيئة، وهو وصمة تصيب الجسد، وتُلصق به فلا تفارقه. فالحيض يصبح بذلك دنس المرأة الملازم لها، وهو رمز من رموز العقاب الإلهيّ. وهو مسخ أصاب جسدها فبقيَ ملازماً لها يذكّرها ويذكّر بناتها بخطيئتها الأصليّة. إنّ المتخيّل الإسلاميّ من ثَمَّة يُحوّل ما هو طبيعيّ فيزيولوجيّ إلى رمز ثقافيّ دينيّ، فالحيض وإن كان ظاهرة طبيعيّة فإنّه يتحوّل لدى الجماعة علامة على عقابٍ إلهيّ ومسخاً جسديّاً يصيب المرأة لمّا اقترفت الخطيئة.

إنّ المتخيّل الإسلاميّ وهو يجعل من جسد الأنثى مسخاً لا يحطّ من قيمة هذا الجسد فحسب، وإنّما يحطّ من منزلتها في الوجود أيضاً. فالدنس أصاب عقلها كما أصاب جسدها. وهي ناقصة عقلاً لعدم الثقة في شهادتها، وهي أيضاً ناقصة ديناً بسبب دنسها الجسديّ. فالمسخ لم يصب الجسد فحسب، وإنّما أصاب العقل والدين. إنّ الذكر وهو يتمثّل صورته على هيئة الربّ يرى في جسده صورة للجسد المثال، وانطلاقاً من وعيه بهذه الحقيقة يرى في كلّ جسد يختلف عن صورته، صورة منقوصة، صورة المسخ. وهو بذلك يؤسّس دلالات رمزيّة لجسده ولجسد الآخر المختلف عنه، وبذلك فإنّه في تمثّله للجسد يقيم أوّل الحدود والفوارق لما كان في الأصل متساوياً من حيث الطبيعة.

المسخ تمثّل ثقافيّ لجسد الآخر المختلف تكويناً فهو بذلك وضع تفسير للاختلاف البيولوجيّ بين جسدين، وإقرارٌ بمركزيّة جسد الذكر وهامشيّة جسد الأنثى.

ولا تكتمل دلالة الرمز المسوخيّ الأنثويّ إلّا بقصّة الزُّهَرَة «قال قتادة: فما مرّ عليهما [هاروت وماروت] شهر حتّى افتتنا، وذلك أنّه اختصم إليهما ذات يوم الزهرة وكانت من أجمل النساء. قال عليّ رضي الله عنه كانت من أهل فارس وكانت ملكة في بلدها. فلمّا رأياها أخذت بقلوبهما، فراوداها عن نفسها، فأبت وانصرفت ثمّ عادت في اليوم الثاني ففعلَا مثل ذلك. فقالت: لا، إلّا أن تَعْبُدَا ما أعبد وتصلّيا لهذا الصنم وتقتلَا النفس وتشربا الخمر. فقالَا: لا

سبيل إلى هذه الأشياء فإنّ الله قد نهانا عنها. فانصرفت ثمّ عادت في اليوم الثالث معها قدح من خمر، وفي نفسها من الميل إليهما ما فيها، فراوداها عن نفسها، فأبت وعرضت عليهما ما قالت بالأمس. فقالَا: الصلاة لغير الله أمرٌ عظيم، وقتل النفس عظيم، وأهون الثلاثة شرب الخمر فشربا الخمر فانتشيا ووقعا بالمرأة فزنيا فرآهما إنسان فقتلاه. قال الربيع بن أنس وسجدَا للصنم، فمسخ الله الزهرة كوكباً. وقال عليّ رضي الله عنه والسدّي والكلبي إنّها قالت لا تدركاني حتّى تعلّماني الذي تصعدان به إلى السماء، فقالَا نصعد باسم الله الأعظم، فقالت ما أنتما مدركيَّ حتّى تعلّمانيه. قال أحدهما لصاحبه علّمها فقال إنّي أخاف الله. فقال الآخر: فأين رحمة الله تعالى، فعلّماها ذلك فتكلّمت به وصعدت إلى السماء فمسخها الله تعالى كوكباً»[1]. ويروى أنّ النبيّ إذا رأى سهيلاً والزُّهَرَة قال: «لعن الله سُهيلاً إنّه كان عشّاراً باليمن، ولعن الله الزُّهَرَة فإنّها فتنت ملكين هاروت وماروت»[2]. ويروى عن عمر بن الخطّاب أنّه إذا نظر إلى الزُّهَرَة قال: «بئس المرأة كانت فَتَنَتْ مَلَكَيْن»[3]. اقترنت صورة المرأة في الخبر بالإغواء بل أضحت رمزاً له. فلم يقتصر إغواؤها على البشر وإنّما تعدّته إلى المَلَكَيْن. وما مسخ المرأة كوكباً إلّا دليل على العقاب سلّط عليها. إنّ مسخ المرأة كوكباً هو استحضار للعقاب ومثول له أمام المؤمن يشاهده كلّما طلعت الزُّهَرَة فيتعوّذ منها. إنّ تجلّي العقاب في صورة كوكب إنّما هو تجسيد للعقاب وللعدالة الإلهيّة. وهو من ثَمَّة استحضار للمجرّدات وتجسيدها عياناً أمام الناس. فيقوم المسخ بذلك شكلاً من أشكال نبذ سلوك مشين، يذكّر بالعقاب كلّما طلعت الزُّهَرَة في السماء. كما أنّ الرمز المسوخيّ ينهض بوظيفة تطهيريّة ما دام في سبّها ونعتها بأقبح الصفات إفراغ لشحنة ذاتيّة ورمزيّة بها تتطهّر الذات من دنسها.

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 52-53.

(2) **المصدر السابق**، ص: 53.

(3) الكسائي، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، ص: 154.

2. المسخ عقاب الجُناة

أ. أصحاب الرسّ

لا يقتصر عقاب المسخ على الأنثى بل شمل أيضاً كلّ الجناة والخارجين عن صراط الربّ. ولعلّ في قصّة أصحاب الرسّ ما يؤكّد ذلك «فبعث الله تعالى جبريل فصاح بهم صيحة فمسخوا جميعاً وصاروا حجارة [...] ولم يرها [مدينتهم] إلّا ذو القرنين [...] فدخل إليها وطافها فرأى الملك على سريره وهو منكوس ممسوخ وحوله الوزراء والحجّاب والخدم بأيديهم الأعمدة من الحديد وقد مسخوا جميعاً ورآهم في أسواقهم منهم من هو قابض على ميزانه ومنهم من يده في كيله، منهم من نشر ثوبه والطبّاخ على مطبخه والخبّاز على مخبزه وأهل اللهو في لهوهم والنساء ملتصقات بعضهنّ ببعض وقد أخذهم العقاب بغتةً فصاروا حجارة ثمّ نظر ذو القرنين فرأى لوحاً عظيماً مكتوب فيه نحن أصحاب الرسّ كُنّا ملوكاً في أرغد عيش وكنّا لا نؤمن بربّنا ولا نرتدع عن المعاصي فبعث الله تعالى إلينا نبيّاً فكذّبناه وقتلناه وأحرقناه بالنار. فمسخنا الله تعالى حجارة كما ترى فاقشعرّ ذو القرنين وبكى»(1).

المسخ صورة من صور العقاب تحيق بالقوم كلّما حادوا عن طريق الصواب. فأصحاب الرسّ «أقاموا دهراً طويلاً يعبدون الله عزّ وجلّ»(2) وكانت حياتهم صورة من صور الرخاء والرغد، لكنّ هذه الوضعيّة تنقلب لمّا «عبدوا الأصنام، ونكحوا الغلمان والنسوان في أدبارهنّ»(3). إنّ التحوّل إلى صورة مسوخيّة هو تعبير عن انقلاب الجماعة من السعادة إلى الشقاء. وتبقى من ثَمَّة صورة مسخ القرية صورة للعبرة والموعظة. إنّ المسخ يظلّ صورة من صور الترهيب تستحضره الجماعة قصد الاعتبار من الآخر والالتزام بالسلوك القويم.

---

(1) الكسائي، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، ص: 196-197.

(2) **المصدر نفسه**، ص: 196.

(3) **المصدر السابق نفسه**.

ب. المعتدون في السبت

لا يكون المسخ إلّا إذا انتهك حظر أو اقترف ذنب ولعلّ هذا الأمر يتجلّى في المعتدين في السبت «ثمّ قصّ الله تعالى ذلك على أمّة محمّد ﷺ وقال: «لُعِنَ الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم» يعني الذين اعتدوا في السبت والذين سألوا المائدة، فلمّا نزلت كفروا فمسخهم الله تعالى قردة وخنازير. قال قتادة: الذين مُسخوا قردة من اليهود كان يأتي أحدهم إلى المؤمن الذي لم يُمسخ ويكون يعرفه قبل المسخ فيلوذ به ودموعه تجري فيقول له أنت فلان؟ فيومئ برأسه أي نعم فتعوّذ بالله من سخطه»[1].

إنّ ما نلاحظه أنّ العقاب بالمسخ قد ارتبط بالآخر المختلف فمُسِخَ حيواناً ومن ثمّة يمكن القول إنّ المسخ رؤية لجسد الآخر المختلف عقيدة فـ «مسخ الجسد إلى مستبشع الحيوان وعاديها» هو شكل «من أشكال التطهير ونفور من أوضاع سلوكيّة واجتماعيّة منتهاها المضرّة بالإنسان وبقيمته الروحيّة»[2]. فمسخ الكافر والآثم إلى شتّى أصناف الحيوان يمكّن المؤمن من أن يعيش حالة الاقتصاص أبداً. ومن ثَمّة يستحيل المسخ تمثّلاً وتصوّراً لجسد الآخر المختلف عقيدةً وثأراً من دنس أصاب جسده سواء أكان هذا الدنس خُلقيّاً أم خِلْقيّاً.

إنّ المسخ قصاص تلحقه المجموعة بالممسوخ، فإذا عجزت عن تحقيقه في مستوى الواقع، أنجزته في مستوى الرمز. يشير «شارل بلّا» (Ch. Pellat) في فصله بدائرة المعارف الإسلاميّة نقلاً عن «ماسي» (Massé) في كتابه **المعتقدات والعادات الفارسيّة** (*Croyances et coutumes Persanes*) «أنّ الشيعة يتداولون في ما بينهم أنّ عمر بن الخطّاب يهيم على وجهه في صورة بومة وأنّ قاتل الحسين بن عليّ مُسِخ كلباً بأربع عيون وأنّه ضائع في البريّة يبحث عن الماء وهو لا يفتأ يُشاهد عيناً لا يبلغها أبداً لأنّه مَنَعَ الماءَ عن

(1) الكسائي، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، ص: 334.

(2) الزنكري (حمّادي)، **الجسد ومسخه**، ص: 104.

عائلة الحسين في كربلاء»[1]. إنّ الجماعة الشيعيّة وهي تجعل من عمر وقاتل الحسين مسخين إنّما تعبّر عن ثأرها من هذين الشخصين والخبر بذلك ينهض بوظيفة نفسيّة تطهيريّة. ذلك أنّ ما عجزت عن تحقيقه المجموعة في الواقع استطاعت تحقيقه في المتخيّل الجمعيّ فاستحال المسخ بذلك تقنيّة تخييليّة عبّرت الذات الشيعيّة من خلالها عن نقمتها وثأرها من كلّ رافضٍ لرموز الفرقة.

3. في مسخ بعض الكائنات الأخرى

أ. إبليس

لعلّه يمكن القول إنّ «إبليس» هو الكائن المسوخيّ بامتياز/ فهو «النموذج الأصليّ» (L'archétype) للحالات المسوخيّة، ذلك أنّه مرّ بطورين متناقضين فانقلبت حياته من السعادة إلى الشقاء. وقد عبّرت الجماعة عن هذا التغيّر الطارئ على وضعيّته بتغيّر حاصل على صورته. يقول الثعلبي: «وعاقب [الله] إبليسَ لعنه الله تعالى بعشرة أشياء: أوّلها عزله عن الولاية، وكان له مُلك الأرض وملك السماء الدنيا وكان خازن الجنّة، الثانية أخرجه من جواره وأهبطه إلى الأرض، الثالثة مسخ الله صورته فصيّره شيطاناً بعد ما كان ملكاً، الرابعة غيّر اسمه وكان اسمه عزازيل فسمّاه إبليس لأنّه أبلس من رحمة الله تعالى، الخامسة جعله إمام الأشقياء، السادسة لعنه الله، السابعة نزع منه المعرفة، الثامنة أغلق عنه باب الرحمة، التاسعة جعله مريداً أي خالياً من الخير والرحمة، العاشرة جعله خطيب أهل النار»[2].

إنّ الانتقال من وضعيّة إلى أخرى اقتضى الانتقال في الهيئة، فإبليس في الوضعيّة الأولى كان مَلَكاً من المقرّبين، قريباً من المقدّس، غير أنّ عصيانه السجود لآدم استوجب العقاب. فالمسخ من ثَمّة تصوّر دالٌّ على تغيّر الهيئة

(1) *Encyclopédie de l'Islam*, art. «Maskh».

(2) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 35.

والوظيفة. فإذا كانت هيئته في الوضعيّة الأولى على صورة الملاك، العارف، فإنّه في تغيّر وضعيّته تغيّر لصورته التي أضحت إبليسيّة. إنّ المسخ بذلك يصبح سلباً للهيئة والوضعيّة الملائكيّة بكلّ ما يصاحبها من خصائص، وانتقالاً إلى وضعيّة شيطانيّة تفرض على الكائن المسوخيّ وظائف جديدة.

وهكذا يستحيل إبليس في المتخيّل الإسلاميّ الرمز المسوخيّ بامتياز. فالكائن بتحوّله إلى كائن ممسوخ إنّما يتحوّل إلى كائن شيطانيّ، ومن ثمّة يمكن القول إنّ كلّ مسخ هو استحضار للحظة عقاب بدئيّ، هي لحظة عقاب الإله إبليس لعصيانه.

ب. الحيوان

يمكن أن نميّز في دراستنا للمسوخ الحيوانيّة بين مسخ وتغيير يطرأ على الحيوان في حدّ ذاته وذلك شأن الحيّة، والحيوان الذي استحال صورة ممسوخة دالّة على عيبٍ ودنسٍ أصاب الإنسان في خُلقه.

وقد نقل الثعلبي خبراً دالّاً على تغيّر صورة الحيّة «وعاقب الحيّة بخمسة أشياء: قطع قوائمها وأمشاها على بطنها ومسخ صورتها بعد أن كانت أحسن الدوابّ وجعل غذاءها التراب وجعلها تموت كلّ سنة بالشتاء وجعلها عدوّة بني آدم وهم أعداؤها حيثما يرونها يقتلونها [...] قال: «بينما ابن مسعود يخطب ذات يوم فإذا هو بحيّة تمشي على الجدار فقطع خطبته ثمّ ضربها بقضيب حتّى قتلها ثمّ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: مَن قتل حيّة فكأنّما قتل رجلاً مشركاً قد حَلَّ دمه»»[1].

كانت الحيّة «من أحسن الدوابّ التي خلقها الله تعالى لها أربع قوائم كقوائم البعير»[2]. غير أنّ هذه الصورة النموذجيّة تنتقل لدنس قد أصابها، فهي التي ساعدت إبليس على دخول الجنّة فتحوّلت الصورة المثاليّة إلى صورة

---

(1) **الثعلبي، عرائس المجالس**، ص: 35.

(2) **المصدر السابق**، ص: 31.

مسوخيّة ارتبطت خاصّة بصورة الزحف. إنّ التصاق الحيّة بالأرض والتواءها المفاجئ والسريع خصلتان تجعلان منها رمزاً للشرّ فتقرن بالكفر ممّا جعل جزاء قتلها يعادل جزاء قتل المشرك. وقد حفلت كتب «تفسير الأحلام» وكتب «العجيب والغريب» و«الموضوعات» بحكايات دالّة على تغيّر الإنسان حيواناً. فقد رُوِي «أنّ النبيّ سُئِلَ عن المسوخ فقال: هم ثلاثة عشر: الفيل والدبّ والخنزير والقرد والجريث والضبّ، والوطواط والعقرب والدعموص والعنكبوت والأرنب وسهيل والزُّهَرَة. فقيل: يا رسول الله وما سبب مسخهنّ؟ فقال: أمّا الفيل فكان رجلاً جبّاراً لوطيّاً ولا يدع رطباً ولا يابساً، وأمّا الدبّ فكان مؤنّثاً يدعو الناس إلى نفسه، وأمّا الخنزير فكان من النصارى الذين سألوا المائدة فلمّا نزلت كفروا، وأمّا القردة فيهود اعتدوا في السبت، وأمّا الجريث فكان ديّوثاً يدعو الرجال إلى حليلته، وأمّا الضبّ فكان أعرابيّاً يسرق الحاجّ بمحجنته، وأمّا الوطواط فكان يسرق الثمار من رؤوس النخل، وأمّا العقرب فكان رجلاً لا يسلم أحد من لسانه، وأمّا الدعموص فكان نمّاماً يفرّق بين الأحبّة، وأمّا العنكبوت فامرأة سحرت زوجها، وأمّا الأرنب فامرأة كانت لا تطهر من حيضها، وأمّا سهيل فكان عشاراً، وأمّا الزُّهَرَة فكانت بنتاً لبعض ملوك بني إسرائيل فافتتن بها هاروت وماروت»[1].

إنّ المتأمّل في هذه النماذج من المسوخ الحيوانيّة يتبيّن حضور صفات خِلقيّة مشينة مثل عدم الطهارة من الحيض، ويلحظ كثرة ما فيها من قُبح خُلقيّ وصفات مستهجنة لدى الإنسان. فكأنّ الإنسان وهو يلصق هذه الصفات الدنيئة بكائنات مسوخيّة إنّما يعبّر عن تطهير النفس من دنسها، ولعلّه يتأكّد أنّ الإنسان العربيّ رأى في الصورة الحيوانيّة أبشع الصور بها يعبّر عن هذه الرذائل[2]. إنّ

---

(1) أبو شهبة (محمّد)، **الإسرائيليّات والموضوعات في كتب التفسير**، بيروت، دار الجيل، 1992، ص: 167.

(2) إنّ الصورة الحيوانيّة تبقى أبشع الصور في متخيّل الإنسان ولعلّه يمكن أن نؤكّد هذه الحقيقة من خلال رفض الإنسان الاعتراف بحقيقة كونه حيواناً. وإنّ لفي حدّة الردود وتكفير النظريّة الدروينيّة سواء في الفضاء المسيحيّ أو الإسلاميّ أكبر دليل على إصرار=

المسخ تأكيد رفض الإنسان العربيّ لهذه الرذائل، لذلك حصرها في صور حيوانيّة «يُمسك بها السمع والبصر والحسّ»[1]. فيستحيل المسخ كفاءة تخيليّة بها يحوّل الإنسان الصفات السلبيّة المجرّدة إلى صور محسوسة فيتمّ إدراكها إدراكاً مباشراً.

ولئن كان المسخ معبّراً في كتب **قصص الأنبياء** عن رؤية مخصوصة للآخر المختلف تكويناً وعقيدةً وكان تشخيصاً للدنيء من الخصال فإنّه تحوّل في عقائد الإسلاميّين عند بعض الفرق المشهورة بالمغالاة كالتناسخيّة والحلوليّة والحرانيّة إلى مقالة إيمانيّة فعبّرت بذلك عن فهم مخصوص للمعاد الجسمانيّ. ويعرّف التهانويّ التناسخ قائلاً: «التناسخ عند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر، وإنّ أهل التناسخ المنكرين للمعاد الجسمانيّ يقولون إنّ النفوس الناطقة إنّما تبقى مجرّدة من الأبدان إذا كانت كاملة بحيث لم يبق شيء من كمالاتها [...] وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتّى تبلغ النهاية في ما هو كماله من علومها وأخلاقها حينئذ تبقى مجرّدة من التعلّق بالأبدان، ويسمّى هذا الانتقال مسخاً. وقيل ربّما نزلت من البدن الإنسانيّ إلى بدن حيوانٍ يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان ويُسمّى هذا الانتقال مسخاً. وقيل ربّما نزلت إلى الأجسام النّباتيّة ويُسمّى رسخاً، وقيل إلى الجماديّة كالمعادن والبسائط ويُسمّى فسخاً»[2].

ومن ثمّ نستنتج أنّ التناسخ أصبح عقيدة إسلاميّة، فسعت الفرق إلى إبراز الحالات المسوخيّة وأعطت كلّ حالة اسماً. فكان المسخ هو التحوّل إلى الهيئة الحيوانيّة والرسخ هو التحوّل إلى هيئة نباتيّة والفسخ هو التحوّل إلى هيئة جماديّة.

= الإنسان أنّه متميّز عن الحيوان وأنّه جنس قائم بذاته لا يربطه بالحيوان أيّ رابط.

(1) الزنكري (حمّادي)، **الجسد ومسخه**، ص: 97.

(2) التهانوي (محمّد عليّ بن عليّ)، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، بيروت، دار صادر، (د. ت.)، مادّة: «التناسخ».

وقد بنت الفرقة النصيريّة مقالتها في «الأخرويّات» استناداً إلى عقيدة التناسخ فقد «أقامت بعد الموت حيوات نظّمتها بالتناسخ»[1]. واعتقدت «أنّ الحياة اللحميّة لا تنتهي بهلاك المرء وإنّما تسترسل في قمصان بشريّة تكون صورتها من جنس الأعمال في الحياة السابقة والدورة الماضية»[2]. وقد نظّمت مقالتها في التناسخ على أدوار سفليّة سبعة ينتقل فيها الكافر من دور إلى آخر، وأدوار علويّة سبعة يرتقي فيها المؤمن إلى مرتبة الكواكب النورانيّة[3]. وبذلك يمكن القول إنّ المسخ أو النسخ في عقائد الإسلاميّين أضحى تمثّلاً للعقاب الأخرويّ. فلم تعد الجنّة والنار فضاءين وإنّما تحوّلا إلى أدوار وقمصان ينتقل فيهما المؤمن والكافر.

ولم يكن المسخ كفاءة تخييليّة تفرّدت بها الثقافة العربيّة الإسلاميّة بل إنّنا نعثر على هذه الفنّيّة التخييليّة في ثقافات أسبق وجوداً، وحضارات أقدم عهداً. فقد عبّرت الثقافة اليونانيّة عن هذه الفنّيّة في النشيد العاشر من «الأوديسة» (L'Odyssée) حيث مسخت الساحرة «سيرساي» (Circé) أصحاب «أوليس» (Ulysse) قردة وخنازير[4]. وقد كانت القدرة على التحوّل (La capacité de métamorphose) في العديد من الأساطير اليونانيّة خصلة إلهيّة. فهذه «ميتيس» (Métis) زوجة كبير الآلهة «زوس» (Zeus) كانت قادرة على اتّخاذ أشكال

---

(1) ابن عبد الجليل (المنصف)، **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، تونس، مركز النشر الجامعيّ، ط. 1، 1999، ص: 521.

(2) **المرجع السابق**، ص: 521-522.

(3) لفهم عقيدة التناسخ عند النصيريّة يمكن الرجوع إلى:

- ابن عبد الجليل (المنصف)، **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، فصل: «في الأخرويّات».

وكذلك لنفس الباحث: **فلسفة التناسخ عند النصيريّة من خلال كتاب الهفت الشريف المنسوب إلى المفضّل الجعفي**، مجلّة *IBLA*، عدد: 123، ص: 107-127. وعدد: 124، ص: 303-308.

(4) Homère, *L'Odyssée*, éd. Casterman, 1989, chant X, p. 125.

مختلفة. فتظهر في صورة أسد أو ثور أو ذبابة أو حوت[1]. وقد مَسَخَ «ديمترير» (Déméter) طفلاً سفيهاً في صورة وزغ، ومَسَخَتْ «ديان» (Diane) «أكتيون» (Actéon) وعلاً لمّا كشفها في خلوتها تغتسل. وحوّل «بلّاس» (Pallas) «أراخنا» (Arachéna) عنكبوتاً[2].

أمّا في الثقافة الرومانيّة فقد عدّد «أوفيد» (Ovide) (42 ق.م. ـ 12 م.) في قصيدة المسوخ (Les métamorphoses) حالات عدّة للمسوخ. فكان «جوبيتير» (Jupiter) يغيّر هيئته فيتّخذ تارة شكل بجعة وطوراً شكل ثور، وثالثة يكون فيها مطراً ذهبيّة[3].

ولنا في أساطير عرب ما قبل الإسلام شاهد على حضور المسخ عقاباً يسلّط على الإنسان يظهر جليّاً في قصّة «أساف ونائلة». يقول ابن الكلبي في قصّتهما: «وكان يتعشّقها في أرض اليمن فأقبلا حجّاجاً فدخلَا الكعبة فوجدَا غفلة من الناس وخلوة في البيت ففجر بها في البيت فمُسخا فأصبحا فوجدوهما مِسْخَين فأخرجوهما فوضعوهما موضعهما فعبدتهما خزاعة وقُريش ومن حجّ البيت بعدُ من العرب»[4].

إنّ عقاب المسخ في هذه الأسطورة العربيّة يبرز مآل كلّ من انتهك حرمة المكان والزمان المقدّسين، ويثبت انخراط المسخ ضمن عقليّة أسطوريّة تعبّر عن إمكانيّة تغيّر الأشياء وتحوّلها.

ولم يكن المسخ عقاب الآلهة تسلّطه على الجناة، فقد حفلت قصص «ألف ليلة وليلة» بحالات مسوخيّة نقتصر على إيراد مثال منها في قصّة

---

(1) Meslin (Michel), *L'Antiquité classique*, p. 15, in: *Le merveilleux*, l'imaginaire et les croyances en Occident.

(2) *Ibid*, p. 15.

(3) انظر: الزنكري (حمّادي)، **الجسد ومسخه**، ص: 75.

(4) ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمّد بن السائب)، **كتاب الأصنام**، تحقيق: أحمد زكي، مصر، دار الكتب المصريّة، ط. 1. 1924، ص: 9.

الصعاليك الثلاثة. والنصّ يبرز قدرة العفريت السحريّة على تحويل الإنسان من صورة إلى صورة أخرى. يتفطّن العفريت إلى حضور شخص يقطع عليه خلوته مع الصبيّة فيكتشف مخبأه ويأمره باختيار الصورة التي يريد أن يتحوّل إليها: «فقال لا تطل عليّ الكلام، أمّا القتل فلا تخف منه، وأمّا العفو عنك فلا تطمع فيه، وأمّا سحرك فلا بدّ منه، ثمّ شقّ الأرض وطار بي في الجوّ حتّى نظرت إلى الدنيا تحتي كأنّها قطعة ماء ثمّ حطّني على جبل وأخذ قليلاً من التراب وهمهم عليه وتكلّم ورشّني وقال اخرج من هذه الصورة إلى صورة قرداً. فمن ذلك الوقت صرت قرداً ابن مائة سنة»[1]. وما دام المسخ في القصّة فعلاً سحريّاً، فإنّ فعلاً سحريّاً مضاداً يمكن أن يرجع المسخ إلى حالته الطبيعيّة: «ثمّ جاءت الصبيّة إلينا وقالت الحقوني بطاسة فجاؤوا بها إليها، فتكلّمت عليها بكلام لا أفهمه ثمّ رشّتني بالماء وقالت اخلص بحقّ الحقّ وبحقّ اسم الله الأعظم إلى صورتك الأولى فصرت بشراً كما كُنْتُ»[2].

إنّ المسخ يتحوّل في **ألف ليلة وليلة** إلى تقنية سرديّة وفنّيّة قصصيّة، يوظّفها السارد في تطوير الأحداث وإبهار المتقبّل، ومن ثمّة يمكن القول إنّ المسخ كفاءة تخييليّة لا تحصل إلّا باللغة ولا تكون إلّا داخل النصوص

* * *

خاتمة الفصل

درسنا في هذا الفصل معجزات العقاب لتبيّن دلالاتها ووظائفها، فركّزنا اهتمامنا على الرّمز الطّوفانيّ، وقد لاحظنا أنّ الطّوفان لم يكن إبداعاً عربيّاً إسلاميّاً. غير أنّ طرافة النّصوص الإسلاميّة تكمن في تغيّر وظيفته فتحوّل إلى لحظة عبّرت عن غضب الإله ووسيلة من وسائل التّطهير، به يُعاد تشكيل الفضاء تشكيلاً جديداً. ثمّ حاولنا بعد ذلك تبيّن دلالة معجزة العقاب بالمسخ،

---

(1) **ألف ليلة وليلة**، بيروت، دار الفكر، (د. ت.)، ج. 1، ص: 53.

(2) **المرجع السابق**، ج. 1، ص: 58.

فبان أنّ المسخ عبّر عن رؤية مخصوصة لجسد الآخر المختلف، فكان تشخيصاً للدّنيء من الخصال والمشين من الصّفات الخُلُقيّة. وقد لاحظنا تغيّر دلالة المسخ عند بعض الفرق الإسلاميّة، فتحوّل المسخ عند النّصيريّة إلى مقالة في الأخرويّات عكست تصوّرها للعقاب الأخرويّ.

خاتمة الباب

لقد سعينا في هذا الباب إلى تبيّن وظائف معجزات النجاة والعقاب ودلالاتها، لذلك بنيناه على فصلين. فاهتممنا في الفصل الأوّل بمعجزات النجاة وحاولنا أن نتبيّن رمز النار باعتباره وسيلة نجاة. وقد لاحظنا أنّ المتخيّل الإسلاميّ أضفى على النار جملة من الدلالات فتحوّلت إلى رمز دالّ على تجلّي الإلهيّ ووسيلة تظهر من خلالها قدرة الله. ثمّ نظرنا في رمز الماء فلاحظنا قيامه بوظائف عديدة. ودرسنا أخيراً الرمز الحيوانيّ فتبيّن حضوره بكثافة في معجزات النجاة، وتأكّد أنّ الكبش تحوّل في الضمير الجمعيّ إلى منقذ للإنسان، فكان رمزاً قربانيّاً بامتياز، ولم ينهض الحيوان بهذه الوظيفة فحسب فقد أضحى في قصّة يونس فضاءً لدربة البطل يكتشف فيه إمكانيّاته وحدوده. أمّا الفصل الثاني فقد خصّصناه لدراسة معجزات العقاب. وقد لاحظنا أنّ الظواهر الطبيعيّة أضحت رموزاً دالّة على الغضب الإلهيّ فكان الطوفان والريح وسائل تطهيريّة بها يُعاد تشكيل الفضاء تشكيلاً جديداً، ثمّ اهتممنا بالرمز الحيوانيّ ولاحظنا أنّه تحوّل إلى رمز دالّ على العقاب والبطش. ونظرنا أخيراً في المسخ وسيلة عقاب فبان أنّ المسخ يعكس رؤية للآخر المختلف تكويناً وعقيدةً.

وقد لاحظنا من خلال هذا الباب التقابل بين دلالات الرمز الواحد فكان الماء حمّال دلالات متناقضة فهو رمز للنجاة في معجزات النجاة ورمز للتطهير والتدمير في معجزات العقاب. وقد تأكّد هذا التقابل الدلاليّ في الرمز الحيوانيّ. لذلك أمكن الإقرار بحقيقة ما فتئ الباحثون يقرّونها تكشف عن

خاصّيّة أساسيّة من خصائص الرمز، وتتمثّل في تعدّد معاني الرمز الواحد (La polysémie) بل «وقدرة بعض الرموز على التأليف بين المعاني المتقابلة تقابلاً تامّاً»[1].

---

(1) الجمل (بسّام)، **من الرمز إلى الرمز الدينيّ، بحث في المعنى والوظائف والمقاربات**، صفاقس، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، وحدة البحث في المتخيّل، ط. 1، جانفي، 2007، ص: 27.

الباب الثّالث

معجزات التّسخير والقدرة

مقدّمة الباب الثّالث

المعجزة حدث عجيب، وخرق لنظام الطّبيعة تتجلّى في عالم النّاس، فتعبّر عن قدرة أوتيها النّبيّ بها يسخّر الظّواهر الطّبيعيّة والجماد والكائنات. ولا شكّ في أنّ القدرة والتّسخير في نصوص المعجزات كانا يقترنان دائماً بالإيمان: «فأجاب يَسُوعُ وقَالَ لَهُمْ لِيَكُنْ لَكُمْ إِيمَانٌ باللهِ لأَنِّي الحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ إنَّ مَنْ قَالَ لِهَذَا الجَبَلِ انْتَقِلْ وَانْطَرِحْ فِي البَحْرِ وَلَا يَشُكُّ فِي قَلْبِهِ بَلْ يُؤْمِنُ أنَّ مَا يَقُولُهُ يَكُونُ فَمَهْمَا قَالَ يُكُونُ لَهُ»[1]. ولذلك سعينا في هذا الباب الثّالث من عملنا إلى دراسة أخبار معجزات التّسخير والقدرة. فقسّمناه إلى ثلاثة فصول. حاولنا في الفصل الأوّل تبيّن دلالة معجزات تسخير الظّواهر الطّبيعيّة والجماد والكائنات وتفهّم وظائفها، ثمّ خصّصنا الفصل الثّاني لدراسة معجزات المداواة والإحياء، وسعينا إلى تبيّن الرّغبات الكامنة في أعمق أعماق الذّات الإنسانيّة التي أسهمت في إنتاج هذا الصّنف من المعجزات. أمّا الفصل الثّالث فقد حاولنا فيه دراسة المعجزات المتعلّقة بالزّمان والمكان والبحث عن كيفيّة تمثّل المتخيّل الإسلاميّ للزّمن وتبيّن الدّلالات الرّمزيّة لتأسيس المكان المقدّس.

---

(1) **مرقس** 11: 22-24.

الفصل الأوّل:

الكلّ مسخّر للإنسان

مقدّمة الفصل

إنّ رهاننا في هذا الفصل معقود على تبيّن جملة من معجزات التّسخير والقدرة. لذا سنحاول رصد المعجزات التي تمّ فيها تسخير الطّبيعة، وسندرس جملة من المعجزات التي أصبحت فيها السّماء مورد رزق للجماعة المؤمنة فكانت مصدر نجاة تمدّ اليهود بالمنّ والسّلوى وتنزل منها «مائدة» معجزة، بها يدحض عيسى تُهَمَ المكذّبين برسالته. ثمّ نروم تبيّن جملة من المعجزات يسخّر فيها الماء فيصبح طريقاً هادياً لبني إسرائيل. وسننظر في معجزات تسخير الرّيح خاصّة في نصوص معجزات سليمان. ثمّ سنسعى إلى تبيّن كيفيّة تسخير الجماد انطلاقاً من مثالين تأكّد حضورهما في نصوص المعجزات وهما العصا والخاتم، وسنحرص على إدراك تغيّر وظيفتهما ليتحوّلا إلى وسيلتين سحريّتين تؤكّدان قدرة النّبيّ على إتيان المعجزات.

وقد اقترنت جملة من أخبار معجزات التّسخير بالكائنات سواء أكانت نباتاً أم حيواناً. لذلك سنتبيّن أنّ «الكلّ مسخّر لخدمة الإنسان» لتدعيم رسالته وتأكيد صدق نبوّته.

I. تسخير الطّبيعة

إنّ أخبار معجزات التّسخير والقدرة عديدة، لذلك حاولنا تقسيمها إلى معجزات كانت فيها الظّواهر الطّبيعيّة مسخّرة للإنسان أوّلاً، ثمّ نظرنا في معجزات تسخير الجماد ثانياً، وبحثنا ثالثاً في معجزات تسخير النّبات والحيوان. ولقد لفتت نظرنا في أخبار معجزات تسخير الطّبيعة جملة من الأخبار تتعلّق بالطّعام ينزل من السّماء.

1. إنزال الطّعام من السّماء

ورد نصّ المعجزة في سفر الخروج. فبعد تذمّر الجماعة اليهوديّة وتصاعد شكواها «فَتَذَمَّر كُلُّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مُوسَى وَهَارُونَ فِي البَرِيَّةِ. وقَالَ بَنُو إِسْرَائِيلَ لَيْتَنَا مُتْنَا بِيَدِ الرَّبِّ فِي أَرْضِ مِصْرَ إِذْ كُنَّا جَالِسِينَ عِنْدَ قُدُورِ اللَّحْمِ نَأْكُلُ خُبْزاً لِلشَّبَعِ فَإِنَّكُمَا أَخْرَجْتُمَانَا إِلَى هَذَا القَفْرِ لِكَيْ تُمِيتَا كُلَّ هَذَا الجُمْهُورِ بِالجُوعِ»[1]، تحصل المعجزة: «فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى هَا أَنَا أُمْطِرُ لَكُمْ خُبْزاً مِنَ السَّمَاءِ. فَيَخْرُجُ الشَّعْبُ وَيَلْتَقِطُونَ حَاجَةَ اليَوْمِ بِيَوْمِهَا لِكَيْ أَمْتَحِنَهُمْ أَيَسْلُكُونَ فِي نَامُوسِي أَمْ لَا»[2]. ولم يرض اليهود بالخبز غذاءً ليومهم فطلبوا من الرّبّ أكل اللّحم: «فَكَانَ فِي المَسَاءِ أَنّ السَّلْوَى صَعِدَتْ وَغَطَّتِ المَحَلَّةَ»[3]. وقد نصّ القرآن على هذه المعجزة ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[4].

إذا كان النّصّان التّوراتيّ والقرآنيّ يؤكّدان نزول الطّعام من السّماء عوناً لبني إسرائيل فإنّ النّصّ الأوّل قد فصّل في نصّ المعجزة فأصبح المنّ هو الطّعام الذي أعطاه يهوه لبني إسرائيل أثناء مسيرتهم في البريّة. وقد اقترنت هبة

---

(1) الخروج 16: 3-4.

(2) الخروج 16: 4-5.

(3) الخروج 16: 14.

(4) البقرة: 57.

المنّ بجملة من التّعاليم والشّروط كان القصد منها اختبار الشّعب. وقد وُصف المنّ في العهد القديم في أكثر من آية فهو: «شَيْءٌ دَقِيقٌ مِثْلُ قُشُورٍ دَقِيقٌ كَالجَلِيدِ عَلَى الأَرْضِ»[1] وهو «كَبُزْرِ الكُزْبُرَةِ وَلَوْنُهُ كَلَوْنِ المُقْلِ»[2] و«طَعْمُهُ كَقَطَائِفِ العَسَلِ»[3] و«كَطَعْمِ قَطَائِفَ بِزَيْتٍ»[4]. أمّا السّلْوَى فَقَدْ ذكرت في العهد القديم عديد المرّات[5] بعد أن ملّ اليهود المنَّ فطلبوا اللّحمَ. وإذا توسّع النّصّ التّوراتيّ في وصف الطّعام المقدّم من لدن الإله، فإنّ النّصّ القرآنيّ قد اقتصر على القول بإنزال «المنّ والسّلوى» من دون وصف أو تدقيق. ومتى رجعنا إلى المعاجم لاحظنا اتّساع المستوى الدّلاليّ لكلمتي المنّ والسّلوى. فيقدّم ابن منظور جملة من الدّلالات ترتبط بكلمة «المنّ» «فعن الجوهري «المنّ كالطَّرَنْجبِين»، أمّا ابن سيده فالمنّ عنده «طلٌّ ينزل من السّماء [...] قال اللّيث: «المنّ كان يسقط على بني إسرائيل من السّماء إذ هم في التّيه وكان كالعسل الحامِس حلاوة وقال الزّجّاج جملة المنّ في اللّغة ما يَمُنّ الله عزّ وجلّ به ممّا لا تَعَبَ فيه ولا نَصَبَ [...]. وأهل التّفسير يقولون إنّ المنّ شيء كان يسقط على الشّجر حلو يُشرب [...]، وقيل أيْ هي ممّا مَنَّ الله به على عباده. قال أبو منصور فالمنّ الذي يسقط من السّماء والمنّ الاعتداد والمنّ العطاءُ والمنّ القطعُ»[6]. ويقدّم ابن منظور دلالتين للسّلوى تقترن الأولى بالطّعام «فالسّلوى العَسَلُ» وهي أيضاً طائر. أمّا الدّلالة الثّانية فينقلها عن الفارسيّ «السّلوى كلّ ما سلّاك وقيل للعسل سلوى لأنّه يسلّيك بحلاوته وتأتيه عن غيره ممّا تلحقك فيه مؤونة الطّبخ وغيره من أنواع الصّناعة»[7].

(1) **الخروج** 16: 15.

(2) **عدد** 11: 7.

(3) **الخروج** 16: 31.

(4) **عدد** 11: 8.

(5) **الخروج** 16: 13، و**عدد** 11: 31-32.

(6) **لسان العرب**، مادّة: (م.ن.ن.). والعسل الحامس: شديد الحلاوة.

(7) **المرجع السابق**، مادّة: (س.ل.و.).

إنّنا نلاحظ من خلال تفسير كلمتي «المنّ والسّلوى» حضور دلالتين أساسيّتين مشتركتين، ترتبط الدّلالة الأولى بما هو مادّيّ يخصّ الطّعام. فالمنّ شبه الطّرنجبين والعسل، والسّلوى نوع من الطّير، أمّا الدّلالة الثّانية فهي تقترن بمعانٍ لها علاقة بكلّ ما هو سند ومدد معنويّ. فالمنّ هبة نقيض القطع، وهي عطيّة تحصل بلا تعب ولا نصب. أمّا السّلوى فعلاقتها بالسّلوان والتّسلية واضحة. ومن ثمّة ألا يمكننا انطلاقاً من هذه الدّلالات المعجميّة التّساؤل عن دلالة معجزة إنزال الطّعام، ألا يمكن أن يكون المقصود من العبارة القرآنيّة ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى﴾ ما يدلّ على الهدوء والسّكينة على القوم؟ أليس في الدّلالة المعجميّة للمنّ والسّلوى ما يدلّ على أنّ المعجزة كانت تقترن بوضعيّة الجماعة النّفسيّة وهم في التّيه ينشدون الخلاصَ والرّاحةَ النّفسيّةَ؟ ثمّ ألا يكون الغذاء هنا غذاءً للرّوح لا للجسد؟ ثمّ إذا كانت الدّلالة المعجميّة للمنّ والسّلوى تذهب إلى حضور دلالتين مادّيّة ومعنويّة فلم محّضت التّفاسير للتّعبير وترسيخ الدّلالة المادّيّة المعبّرة عن الطّعام؟ وقد وردت معجزة إنزال الطّعام من السّماء في المدوّنة القصصيّة فنقل الثّعلبي جملة من الأخبار فسّر بها المنّ. «قال مجاهد: هو شيء كالصّمغ يقع على الأشجار وطعمه كالشّهد، وقال الضّحّاك هو التّرنجبين، وقال وهب هو الخمير الرّقاق، وقال السّدّي كان عسلٌ يقع على الشّجر من اللّيل فيأكلون منه [...] وقال الزّجّاجي: المنّ ما يمنّ الله به ممّا لا تعبَ فيه ولا نصب»[1]. أمّا السّلوى «[...] فقالوا يا موسى قتلنا هذا المنّ فادع الله ربّك لنا يطعمنا اللّحم. فدعا موسى فأنزل الله عليهم السّلوى. واختلفوا فيه فقال ابن عبّاس وأكثر النّاس هو طائر يشبه السّماني وقال أبو العالية ومقاتل هو طير أحمر بعثه الله عليهم فأمطر به السّماء في عرض ميل قدر رمح من السّماء بعضها على بعض وكانت السّماء تمطره عليهم وقيل إنّه كان طيراً مثل فراخ الحمام طيّباً سميناً وقد تمعّط ريشه وزغبه»[2].

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 246.

(2) **المصدر السابق**، ص: 246-247. وتَمَعَّطَ: بمعنى تَطَايَرَ وتَفَرَّقَ.

لقد ذهبت كلّ هذه التّفسيرات إلى إبراز دلالة المنّ والسّلوى على الطّعام غير أنّها اختلفت في تحديد ماهية كلّ من اللّفظين فبان أنّ غموض الكلمتين ساعد المفسّر على أن يضمّنهما ما اعتبره من لذيذ الطّعام. ومن ثمّة يمكن القول إنّ المفسّر كان متقوّلاً على النّصّ خادماً لغاياته فأصبح معنى المنّ والسّلوى مرتبطاً بأنواع من الأطعمة لعلّها كانت تعبّر عن حلم الجماعة في الحصول على الطّعام اللّذيذ من دون تعب ولا نصب. أليس في معجزة الحصول على الطّعام بتلك الكيفيّة تذكير بزمن البدء، زمن كان آدم يأكل من الجنّة رغداً. أفلا تكون معجزة إنزال الطّعام حلم الجماعة اليهوديّة تكرار المرحلة الفردوسيّة فكانت المعجزة تعبيراً عن حلم ضائع أريد استرجاعه وتحقيقه في مستوى الواقع؟ مثّل الغذاء همّ الإنسان، فما سعيه في الأرض وما جهده ونصبه إلّا للحصول على لقمة العيش، فإذا كانت الأرض خلاءً والصّحراء تلفّه من كلّ الأرجاء فإنّ اللّقمة والغذاء يصبحان مقدّسين فيرى فيهما جوداً من الرّبّ وهبةً دالّة على رضاه.

وعلى نحو ما تقدّم ذكره سار الفكر الاعتزاليّ في تفسير المعجزة، فالزّمخشري يذكر في تفسيره لآية: ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى﴾ ما يلي: «وينزل عليهم المنّ وهو التّرنجبين مثل الثّلج من طلوع الفجر إلى طلوع الشّمس لكلّ إنسان صاع ويبعث الله الجنوب فتحشر عليهم السّلوى وهي السّماني فيذبح الرّجل منها ما يكفيه»[1]. ومن ثمّة يمكن القول إنّ التّفسير الاعتزاليّ بقي محافظاً على ما استقرّ في السّنّة الثّقافيّة السّنّيّة فلم يسع إلى تغيير الدّلالة واعتقد في اقتران المعجزة باليهود.

ولئن سار الفكر الشّيعيّ على نفس النّهج فنقرأ التّفسير نفسه عند الجزائري[2]، فإنّنا نلاحظ إشارة لطيفة عند الطّبرسي. ففي تفسير المنّ والسّلوى يُقدّم صاحب «مجمع البيان» تفسيراً لغويّاً: «والمنّ الإحسان إلى من لا يستثيبه

---

(1) الزّمخشري، **الكشّاف**، ج. 1، ص: 282-283.

(2) الجزائري، **النّور المبين**، ص: 249.

والاسم المنّة والله تعالى هو المنّان علينا والرّحيم بنا والمنّ قطع الخير ومنه قوله ﴿أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[1] [...]. ويقال سلا فلان عن فلان يسلو سلوّاً إذا تسلّى عنه وفلان في سلوة من العيش إذا كان في رغد يسليه الهمّ»[2]. فالمنّ عنده الإحسان والسّلوى رغد العيش ومن ثمّة فإنّ هذا التّفسير اللّغويّ يعطي بعداً ثانياً للمعجزة فلم يعد الغذاء المقدّم من لدن الرّبّ غذاءً يؤكل وإنّما يستحيل مدداً نفسيّاً يمدّ القوم بالسّكينة والطّمأنينة.

وقد لاحظنا أنّ التّفسير الصّوفيّ قد بَنَى فهمه للمعجزة استناداً إلى الحقيقة النّفسيّة فيفسّر ابن عربيّ «﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ﴾ من الأحوال والمقامات الذّوقيّة الجامعة بين الحلاوة وإسهال رذائل أخلاق النّفس كالتّوكّل والرّضا وسلوى الحكم والمعارف والعلوم الحقيقيّة التي تحشرها عليكم رياح الرّحمة والنّفحات الإلهيّة في تيه الصّفات عند سلوككم فيها»[3]. لم تعد عبارة «الْمَنَّ وَالسَّلْوَى» دالّة على الطّعام في التّفسير الصّوفيّ فقد أصبحت دالّة على المقامات والمعارف الإلهيّة المدركة في التّيه. فتيه بني إسرائيل ليس تيهاً في المكان وإنّما هو تيه نفسيّ وما الخلاص منه إلّا بواسطة التّرقّي في مقامات المعرفة. وبذلك نحا التّفسير الصّوفيّ نحواً مختلفاً في تفسيره لمعجزة إنزال الطّعام. فالطّعام يصبح غذاءً روحيّاً وحقائق إلهيّة تَهدي بني إسرائيل وتنير لها الطّريق بحثاً عن الخلاص.

ولم تقتصر الأخبار على ذكر دلالة المنّ والسّلوى بل سعت شأنها شأن التّوراة إلى أن تبيّن اقتران المعجزة بشروط بها يعرف الرّبّ هل يسلك القوم النّاموس أم لا. يقول ابن كثير: «[...] وأنّه تعالى أنزل عليهم في حال شدّتهم وضرورتهم في سفرهم في الأرض التي ليس فيها زرع ولا ضرع منّاً من السّماء يصبحون فيجدونه خلال بيوتهم فيأخذون منه قدر حاجتهم في ذلك

---

(1) **فصلت**: 8

(2) الطّبرسي، **مجمع البيان**، مج. 1، ج. 1، ص: 257-258.

(3) ابن عربيّ، **التّفسير**، ج. 1، ص: 54-55.

اليوم إلى مثله من الغد ومن ادّخر منه لأكثر من ذلك فسد ومن أخذ منه قليلاً كفاه أو كثيراً لم يفضل عنه فيصنعون منه مثل الخبز وهو غاية البياض والحلاوة فإذا كان من آخر النّهار غشيهم طير السّلوى فيقتنصون منه بلا كلفة ما يحتاجون إليه بحسب كفايتهم لعشائهم»[1].

إنّ ما يمكن أن نستنتجه من الخبر أنّ المعجزة رسمت حدوداً. فالجماعة وهي تجمع الطّعام المنزّل كان عليها أن تلتزم بتعاليم محدّدة. فما كان يجب ادّخار الطّعام وإنّما المطلوب الأخذ على قدر الحاجة لأنّ الطّعام المدّخر يفسد فيكون الطّعام مطلباً يوميّاً فيرسم علاقة متواصلة مع الرّبّ «إنّ العلاقة بالطّعام تتجدّد يوميّاً فهي رمز لعلاقة يكون الإله فيها قطب الوجود. فيفكّر اليهوديّ فيه تفكيراً مستمرّاً وهو يجمع غذاءً يسأله إيّاه فيسأله الحياة. إنّها حياة لا تتمّ إلّا في مجموعة تلتقي حول المنّ فيصبح الطّعام موحّداً لمجموعة تسير متضامنة تكبر في الإيمان»[2]، ويصبح الطّعام محدّداً لمكانة الله في الوجود وهو بذلك يرسم علاقة تواصل بين العبد وربّه وعلاقة توحّد بين أفراد المجموعة.

ولا تقتصر معجزة إنزال الطّعام على موسى بل إنّنا نجد لها حضوراً في معجزات عيسى. وقد ورد في النّصّ القرآنيّ ما دلّ عليها: ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء قَالَ اتَّقُواْ اللّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ قَالُواْ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء تَكُونُ لَنَا عِيداً لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ قَالَ اللّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَاباً لاَّ أُعَذِّبُهُ أَحَداً مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾[3]. وإذا حضر نصّ المعجزة في القرآن فإنّنا نلاحظ

---

(1) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 310.

(2) الدّبابي (سهام)، «**الغذاء في الكتاب المقدّس**»، ضمن: **حوليّات الجامعة التّونسيّة**، عدد: 39، السّنة: 1995، ص113 ..

(3) **المائدة**: 112-115.

غيابه في النّصّ الإنجيليّ[1]. فما علّة هذا الغياب؟ فإذا كان من الحواريّين أتباع عيسى مَنْ دَوَّنَ الإنجيل، فلمَ لم تذكر المعجزة خاصّة وأنّ النّصّ القرآنيّ يقرّ بأنّهم الذين طلبوا ظهور المعجزة ونزول المائدة؟ وهل يمكن اعتبار تفرّد النّصّ القرآنيّ بإيراد هذه المعجزة من باب المحاكاة والنّسج على منوال معجزة إنزال المنّ والسّلوى؟

أمّا في كتب القصص فقد أورد ابن كثير خبراً يفسّر به علّة عدم ورود معجزة المائدة في الأناجيل فيقول: «فإنّ العلماء اختلفوا في المائدة هل نزلت أم لا. فالجمهور أنّها نزلت كما دلّت عليه هذه الآثار كما هو مفهوم من ظاهر سياق القرآن [...]. وقد روى ابن جرير بإسناد صحيح إلى مجاهد وإلى الحسن بن أبي الحسن البصري أنّهما قالا: لم تنزل وأنّهم أبوا نزولها حين قال: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَاباً لَّا أُعَذِّبُهُ أَحَداً مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾ ولهذا قيل إنّ النّصارى لا يعرفون خبر المائدة»[2].

نلاحظ من خلال هذا الخبر رغبة القاصّ في تفسير علّة غياب خبر المائدة في النّصّ الإنجيليّ. فابن كثير وهو يستند إلى مجاهد والحسن البصري يحاول أن يقدّم تفسيراً من داخل النّصّ الدّينيّ. فعلّة غياب معجزة المائدة كامنة في نصّ الآية القرآنيّة، إذ الكفر بالمائدة يسبّب عذاباً غير مسبوق والقاصّ وهو يقدّم تفسيراً لغياب نصّ المعجزة يستند إلى المرجعيّة القرآنيّة وهو من ثمّة غافل عن أنّ نصّ الآية لاحق لحدث نزول المائدة. وبذلك فإنّ تفسيره لا يستند إلى بنية النّصّ الإنجيليّ وحقيقة التّجربة الدّينيّة المسيحيّة وإنّما هو يرى في النّصّ القرآنيّ المرجع الذي يفسّر علّة غياب معجزة حضرت في القرآن وغابت عن النّصّ المقدّس المسيحيّ. وقد توسّع النّصّ القصصيّ في خبر

(1) لم تذكر النّصوص الإنجيليّة معجزة نزول المائدة وإنّما ذكرت معجزات تَكْثِير الطّعام. انظر مثلاً: إشباع الخمسة آلاف بخمسة أرغفة وسمكتين في: **متّى** 14: 15-21، **ومرقس** 6: 30-44، **ويوحنّا** 6: 1-14.

(2) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 91.

نزول المائدة فذكر ابن كثير: «فأنزل الله تعالى المائدة من السّماء والنّاس ينظرون إليها فتنحدر بين غمامتين وجعلت تدنو قليلاً قليلاً [...] فإذا عليها سبعة من الحيتان وسبعة أرغفة ويُقَالُ وخلّ ويُقَالُ ورمّان وثمار ولها رائحة عظيمة جدّاً [...] ثم أمرهم بالأكل منها، فقالوا لا نأكل حتّى تأكل. فقال إنّكم الذين ابتدأتم السّؤال لها فأبوا أن يأكلوا منها، فأمر الفقراء والمحاويج والمرضى والزّمنى [...] فأكلوا منها فبرأ كلّ مَنْ به عاهة أو آفة أو مرض مزمن فندم النّاس على ترك الأكل منها [...] ثمّ قيل إنّها كانت تنزل كلّ يوم مرّة فيأكل النّاس منها، يأكل آخرهم كما يأكل أوّلهم [...] ثمّ كانت تنزل يوماً بعد يوم كما كانت ناقة صالح يشربون لبنها يوماً بعد يوم ثمّ أمر الله عيسى أن يقصرها على الفقراء أو المحاويج من دون الأغنياء فشقّ ذلك على كثير من النّاس وتكلّم منافقوهم في ذلك فرُفعت بالكلّيّة ومُسخ الذين تكلّموا في ذلك خنازير»[1].

كانت المائدة مطلب الجماعة وحلمهم في أن يقيموا علاقة مع ربّ عيسى فكانت بمثابة الميثاق الذي تجتمع حوله. فتحوّلت في النّصّ القصصيّ إلى وسيلة علاج، فالمائدة سماويّة الأصل تحمل في أطعمتها نفحة القداسة لذلك كان البرء والشّفاء لمّا تناول القوم منها. على أنّنا نلاحظ إشارة مهمّة في الخبر تتمثّل في نزول المائدة كلّ يوم. فإذا كان النّصّ القرآنيّ قد بيّن أنّ نزول المائدة كان طلباً من الحواريّين ورغبة في معاينة معجزة بها يصدّقون عيسى فلم يؤكّد النّصّ استمرار نزولها فإنّ النّصّ القصصيّ يجعل المائدة دائمة النّزول شأنها شأن المنّ والسّلوى. إنّ حرص الخبر على استمرار نزول المائدة من السّماء يوميّاً ليدلّ على حلم الجماعة في الحصول على الطّعام من دون بذل جهد وهو من ثمّة يعكس حنيناً إلى زمن فردوسيّ كان الإنسان فيه يحصل على طعامه من دون السّعي في الأرض. ونحن نلاحظ انطلاقاً من هذا الخبر اقتران المعجزة بالعقاب. فشرط حصول المعجزة معاينة النّاس لها فهي حدث

(1) **المصدر السابق**، مج. 1، ج. 2، ص: 90.

معلن، مشهور، يفترض حضور الجمهور لذلك لم تكن المائدة مقتصرة على الحواريّين وإنّما كانت تشمل الجميع. وإذا كانت المعاينة والمشاهدة تستوجب التّصديق والإيمان بالحدث الخارق فإنّ الإنكار يستوجب العقاب، فالمعجزة عقد وميثاق يربط الجماعة بالمقدّس. وقد توسّع الثّعلبيّ في وصف مكوّنات المائدة رغم سكوت النّصّ عن ذلك. ففي خبر نزول المائدة يذكر «فأقبلت الملائكة بمائدة يحملونها عليها سبعة أرغفة وسبعة أحوات ووضعتها بين أيديهم فأكل منها آخر النّاس كما أكل أوّلهم. وروى عطاء بن السّائب وغيره أنّه كانت المائدة إذا وضعت لبني إسرائيل اختلفت عليها الأيدي. فيها كلّ الطّعام إلّا اللّحم. وقال عطيّة العوفي: نزلت سمكة من السّماء فيها طعم كلّ شيء»[1]. ثمّ ينقل الثّعلبي في خبر آخر مكوّنات أخرى للمائدة: «[...] ثمّ كشف [عيسى] المنديل عنها وقال: باسم الله خير الرّازقين فإذا هو بسمكة مشويّة ليس عليها فلوس ولا شوك فيها، تسيل سيلاناً من الدّسم وعند رأسها ملح وعند ذنبها خلّ وحواليها من أنواع البقول ما خلا الكرّاث وإذا خمسة أرغفة على واحد منها زيتون وعلى الثّاني عسل وعلى الثّالث سمن وعلى الرّابع جبن وعلى الخامس قدّيد»[2]. إنّنا من خلال هذين الخبرين نتبيّن أنّ المائدة أصبحت معبّرة عن رغبات الجماعة. فإذا كانت مكوّناتها غير حاضرة في النّصّ الأمّ فإنّها تحوّلت إلى عبارة نصّيّة قابلة لأن تستوعب أشهى المأكولات. فكانت المائدة صورة من صور الجنان وحلماً بتذوّق نعيم الفردوس. لذلك ملأها القاصّ بأطيب الأطعمة وأشهى المأكولات فتحوّلت إلى فسحة للمتخيّل يؤثّثها بجميع الأطاييب.

إنّ معجزة نزول المائدة من السّماء تعبّر عن آليّة من آليّات اشتغال المتخيّل تتمثّل في الانطلاق من العبارة القرآنيّة والتّوسّع في دلالاتها بخلق عالم عجيب غريب وهو ما يسمح بالقول إنّ النّصّ القرآنيّ شأنه شأن أيّ نصّ

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 400.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 401.

مقدّس يتضمّن في بنيته بعداً رمزيّاً هو الذي يخوّل للقاصّ أن يفجّر العبارة ويغيّر دلالاتها.

إنّنا انطلاقاً ممّا تبيّنّاه من خلال معجزة نزول الطّعام من السماء يمكن أن نستنتج أنّ الإنسان قرن الغذاء بالمعتقد، فطلب من الإله الطّعام فكانت المعجزة تعبيراً عن رغبة الإنسان في تقديس طعامه وحلماً في الحصول على الغذاء من دون نصب. فكان الطّعامُ وهو ينزل من السّماء يمتّن علاقة الإنسان بربّه ويوطّد علاقته بأخيه الإنسان. فكانت المعجزة ضرباً من ضروب توحيد الجماعة. وقد تفطّن ابن عربيّ في تفسيره الصّوفيّ لهذا المعنى حين قال: ««أن ينزل مائدة من السّماء» شريعة من سماء عالَم الرّوح تشتمل على أنواع العلوم والحكم والمعارف والأحكام، فيها غذاء القلوب وقوت النّفس وحياتها وذوقها»[1]. فالمائدة عند ابن عربيّ مجال للتّوحّد فهي شريعة يجتمع حولها القوم فيها أفانين من الطّيّبات. وإذا ما ملأت التّفاسير السُّنّيّة المائدة بأنواع من الأطعمة فإنّ المائدة الصّوفيّة غذاء للرّوح فيها صنوف شتّى من المعارف والأحكام فتصبح مصدر المعرفة الصّوفيّة.

وقد لاحظنا علاقة بين معجزات نزول الطّعام من السّماء وجملة من الخوارق المنسوبة إلى النّبيّ محمّد تخصّ تكثير الطّعام[2]. ويورد ابن كثير خبراً عن أنس قال: «عمدت أم سليم إلى نصف مُدّ شعير فطحنته ثمّ عمدت إلى عُكّة كان فيها شيء من سمن فاتّخذت منه خطيفة. قال ثمّ أرسلتني إلى رسول الله ﷺ قال فأتيته وهو في أصحابه فقلت إنّ أمّ سليم أرسلتني إليك تدعوك، فقال أنا ومن معي. قال فجاء هو ومن معه. قال فدخلتُ فقلتُ لأبي طلحة قد جاء رسول الله ﷺ ومَنْ معه، فخرج أبو طلحة فمشى إلى جنب النّبيّ ﷺ، قال يا رسول الله إنّما هي خطيفة اتّخذتها أمّ سليم من نصف مدّ شعير. قال

(1) ابن عربيّ، **التّفسير**، ج. 1، ص: 213-214.

(2) لقد اعتنى ابن كثير بهذه الخوارق فخصّها بعشرين صفحة تقريباً. انظر: ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 3، ج. 6، من ص: 110 إلى ص: 132.

فدخل فأتى به. قال فوضع يده فيها ثمّ قال: «أدخل عشرة» قال فدخل عشرة فأكلوا حتّى شبعواً ثمّ دخل عشرة فأكلوا ثمّ عشرة فأكلوا حتّى أكل منها أربعون كلّهم حتّى شبعوا. قال: وبقيت كما هي. قال: فأكلنا»[1].

إنّ المأدبة التي أعدّتها أمّ سليم كانت مقتصرة على النّبيّ وحده، لكنّ العجيب في النّصّ يحوّل الطّعامَ إلى أكل متجدّد لا ينتهي فهو كلّما أكل منه القوم ربا وزاد، حتّى لبّى حاجة القوم. وإذا كان المنصف الجزّار قد رأى في روايات تكثير الطّعام وظيفتين مهمّتين تتمثّلان في «إثبات الرّعاية الإلهيّة للنّبيّ» و«علامة تصديق الدّعوة في طور التّعريف بالدّين الجديد»[2]، فإنّنا يمكن أن نضيف إلى ذلك رغبة المتخيّل الإسلاميّ في أن ينسج صورة لنبيّه على منوال عيسى. فإذا كان عيسى قادراً على أن ينزل من السّماء مائدة يجتمع حولها القوم، فتكفيهم ولا ينقص من مأكلها أيّ شيء، فإنّ محمّداً قادر على الإتيان بمثل هذه المعجزة ولكن انطلاقاً من طعام أرضيّ يربو ويزيد فيكفي القوم كلّهم.

إنّ معجزات تكثير الطّعام تنهل من مخزون رمزيّ ثاوٍ في أعمق أعماق الضّمير الجمعيّ وتوظّف مفهوماً أساسيّاً هو مفهوم البركة. والبركة في معناها اللّغويّ «تعني النّماء والزّيادة فهي قوّة تستطيع أن تجعل الإنسان يوقن في وجود ذلك الازدياد ممّا ينعكس على تصرّفه وموقفه من الأشخاص والأشياء»[3]. وتفهم البركة في النّصّ القرآنيّ على أنّها «قوّة بعثت للبشر سخّرها لهم الله مثل الرّحمة والسّلام»[4]، فمصدرها إلهيّ وتأثيرها دنيويّ.

---

(1) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 3، ج. 6، ص: 117.

(2) الجزّار (منصف)، **المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرّسول**، ج. 2، ص: 624.

(3) النّهدي (الحبيب)، «**البركة بين المقدّس و الدّنيويّ: دراسة اجتماعيّة**»، ضمن: **الحياة الثّقافيّة**، العدد: 112، السّنة: 25، فيفري، 2000، ص: 30.

(4) **المرجع السابق**، ص: 30.

فللبركة إذاً شحنة رمزيّة تتجسّد في قدرة أشخاص على صلة بالمقدّس في التّدخّل في سير الحياة اليوميّة. إنّ نصّ المعجزة وإن لم يؤكّد مفهوم البركة فإنّ ما يحمل المتقبّل على الاقتناع بصدق المعجزة هو المخزون الرّمزيّ الثّاوي في الذّات الجماعيّة، فقدرة الرّسول وبركته تجعلان من الوليمة مناسبة لحضور المقدّس فيصبح الطّعام عنصرَ تلاحم بين أفراد الجماعة من جهة ودلالة على كرم الضّيافة من جهة أخرى.

وقد نسجت نصوص كرامات الأولياء على منوال هذه الخوارق. فمن كرامات محمّد بهاء الدّين نقشبند ما رواه أحد أصحابه أنّه قال: «زارني الشّيخ قدّس الله سرّه يوماً، فخجلت خجلاً عظيماً إذ لم يكن وقتئذ عندي دقيق فأتيت بحمل دقيق. فقال لي اخبزْ من هذا الدّقيق ولا تخبر أحداً بقلّته أو كثرته. فأقام عندي عشرة أشهر والمريدون والأحباب يتواردون إلى منزلي لزيارته دائماً ونحن نخبز لهم من هذا الدّقيق، كلّ ذلك وهو بحاله ثمّ إنّي بعد ذلك أخبرت أهلي وخالفت أمر الشّيخ فزالت البركة وانتهى الدّقيق بأقرب وقت فكان ذلك أعظم سبب لقوّة يقيني بكمال ولايته وعظيم كرامته»[1].

تكشف الكرامة عن حرج المضيّف فهو لا يملك من الطّعام إلّا بعض الدّقيق. والكرامة في النّصّ إذ تكشف عن مفهوم البركة فإنّها ترسم حظراً. فالبركة متواصلة في صورة إخفاء الكرامة وعدم البوح بها. إنّ البركة تصبح وسيلة لحفظ ماء الوجه فالمضيّف ما كان له أن يستضيف الوليّ ومريديه لو لم يتدخّل الوليّ مباشرة. وينقل النّبهاني كرامة لمحمّد بن عنان: «أنّه أطعم نحو خمسمائة نفس من ستّة أقداح حتّى شبعوا وذلك أنّ فقراء بلاده اجتمعوا هذا العدد وطلعوا بلده على غفلة وكان قد عجن طحينه على العادة أوّل ما خطّ عارضه فقال لوالدته: خذي هذه الفوطة وغطّي هذه القصعة [...] فقطعت منها الخبز حتّى ملأت البيت وحجيرة البيت ونصف الدّار»[2]. تقترن الكرامة في

(1) النّبهاني (يوسف)، **جامع كرامات الأولياء**، ج. 1، ص: 226.

(2) **جامع كرامات الأولياء**، ج. 1، ص: 261-262.

هذا النّص بسدّ حاجة القوم فالفقراء قصدوا الوليّ للطّعام وهو ما كشف عن وظيفة اجتماعيّة للوليّ فتصبح البركة وسيلة تعويض وتحقيق لانتظارات الجماعة ورغباتها. ومن ثمّة يمكن القول إنّ المعجزة كانت تحقيقاً لرغبات الجماعة. فالجماعة اليهوديّة في التّيه كانت في حاجة ماسّة إلى الطّعام به تواجه خطر الصّحراء وصعوبة الطّريق فكان الطّعام حلم الجماعة وقد تحقّق وجوده في مستوى النّصوص بتدخّل المقدّس موفّراً حاجات شعب الله المختار. ولئن كان الغذاء حاجة مؤكّدة للجماعة فإنّه كان أيضاً وسيلة لِلَمِّ شملها وتأسيس وحدتها، فيصبح للطّعام قيمة رمزيّة تتمثّل في تمتين العلاقة بين الفاعلين الاجتماعيّين.

2. المشي على الماء

أقرّت الأناجيل معجزة مشي عيسى على الماء[1]. فقد جاء في إنجيل متّى «وفي الهَزِيعِ الرَّابِعِ مِنَ اللَّيْلِ مَضَى إِلَيْهِمْ مَاشِياً عَلَى البَحْرِ فَلَمَّا أَبْصَرَهُ التَّلَامِيذُ مَاشِياً عَلَى البَحْرِ اضْطَرَبُوا قَائِلِينَ إِنَّهُ خَيَالٌ وَمِنَ الخَوْفِ صَرَخُوا»[2]. غير أنّ اللّافت للنّظر أنّ النّص القرآنيّ وإن ذكر معجزة المائدة فإنّه غيّب معجزة المشي على الماء. ومن ثمّة فإنّ النّصوص القصصيّة في تقديمها لمعجزة المشي على الماء كانت تنهل من النّص المسيحيّ وهو ما يؤكّد أنّ المتخيّل الإسلاميّ في نسجه لنصوص المعجزات ما كان همّه الوفاء للنّص القرآنيّ بقدر ما كان همّه الاحتفاء بالعجيب والغريب حتّى وإن كان من خارج النّص الأمّ.

ربطت النّصوص الحافّة معجزة المشي على الماء بعيسى، فيذكر ابن كثير هذا الخبر: «قال أبو بكر بن أبي الدّنيا: حدّثنا رجل سقط اسمه، حدّثنا حجّاج بن محمّد، حدّثنا أبو هلال محمّد بن سليمان عن بكر بن عبد الله المزني

(1) حضرت هذه المعجزة في النّص الإنجيليّ في أكثر من موضع: انظر: **متّى** 14: 25-27، **مرقس** 6: 45-52، **يوحنّا** 6: 19-21.

(2) **متّى** 14: 25-27.

قال: فقد الحواريّون نبيّهم عيسى فقيل لهم توجّه نحو البحر، فانطلقوا يطلبونه فلمّا انتهوا إلى البحر إذا هو يمشي على الماء يرفعه الموج مرّة ويضعه أخرى وعليه كساء مرتدٍ بنصفه ومؤتزر بنصفه حتّى انتهى إليهم فقال له بعضهم ـ قال أبو هلال ظننت أنّه من أفاضلهم ـ ألا أجيء إليك يا نبيّ الله؟ قال: بَلَى، قال فوضع إحدى رجليه على الماء ثمّ ذهب ليضع الأخرى. فقال: أوه غرقت يا نبيّ الله فقال أرني يدك يا قصير الإيمان لو أنّ لابن آدم من اليقين قدر شعيرة مشى على الماء»[1].

لا شكّ في أنّ المعتني بالمرويّات يلاحظ اهتمام القدامى بظاهرة الإسناد، إذ يُعَدُّ في نظر المحدِّثين «بمثابة الدّعامة التي يعتمد عليها ويتوقّف عليه غالباً قبول الحديث أو ردّه. ولذا عدّه ابن المبارك بمثابة القوائم فقال: «بيننا وبين القوم القوائم» [...] وعدّه سفيان الثّوري بمثابة السّلاح حيث لا غنى للمقاتل عنه»[2]، واعتبر الإسناد «موضع فخر علماء الحديث لأنّه في نظرهم قد اختصّت به الأمّة المحمّديّة»[3]. والنّاظر في الخبر الذي أورده ابن كثير يلاحظ انقطاعاً في سنده[4]، وذلك يظهر في قوله: «حدّثنا رجل سقط اسمه»، ومن ثمّة نلاحظ أنّه على قدر اهتمام المحدّثين نظريّاً بظاهرة الإسناد فإنّهم في نصوص الأخبار يتساهلون في إيراد المرويّات وهو ما يؤكّد أنّ هذه الأخبار كانت تنحو منحى أدبيّاً. فما كان همّ المحدّث صدقها بقدر ما كان همّه ما تُحدثه في المتقبّل من إبهار وإعجاب. ولعلّ النّاظر في هذا الخبر يلاحظ تشابهاً غير

---

(1) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 2، ص: 91.

(2) حمزة (محمّد)، **الحديث النّبويّ ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث**، المؤسّسة العربيّة للتّحديث الفكريّ والمركز الثّقافيّ العربيّ، ط. 1، 2005، ص: 203.

(3) **المرجع السابق**، ص: 203-204.

(4) الحديث المنقطع هو «الحديث الذي سقط من إسناده رجل أو ذكر فيه رجل مبهم». انظر: الصّالح (صبحي)، **علوم الحديث ومصطلحه**، بيروت، دار العلم للملايين، ط. 21، 1997، ص: 168.

خافٍ بينه وبين المرجعيّة الإنجيليّة. ولعلّ هذا الاشتراك يظهر في إقرار كلّ من النّصين المعجزة وفي ذكر أحد الحواريّين النّسج على منوال عيسى. وإذا كان النّصّ الإنجيليّ قد عيّن اسم الحواريّ فإنّ النصّ القصصيّ نعته بأنّه من أفاضلهم. ويتجلّى هذا التّشابه بين الرّوايتين في نهاية الخبر. فإذا انتهى النص الإنجيليّ بحكمة عيسى وإقراره بأنّ الإيمان هو القادر على إنجاز المعجزات فإنّنا نرى أنّ النّصّ القصصيّ يردّد نفس الملفوظ فنحن نقرأ في النّصّ الإنجيليّ «يَا قَلِيلَ الإيمَانِ لِمَاذَا شَكَكْتَ»[1]، أمّا في النّصّ القصصيّ فنقرأ «أرني يدك يا قصير الإيمان». إنّنا نلاحظ أنّه وإن غابت المعجزة في المرجعيّة القرآنيّة فإنّ النّصّ القصصيّ كان على اطّلاع بيّن على المرجعيّة الإنجيليّة بل إنّه كان يستند إليها في صياغة أخباره إن لم تتعارض مع المنظومة العقديّة الإسلاميّة. ففي نصّ معجزة مشي المسيح على الماء لم ير القاصّ بأساً من إيراد ما ورد في الإنجيل وإن كان قد عدّل منه حتّى يسم نصّه بالتّفرّد. إنّه رغم التّباين بين المنظومتين العقديّتين الإسلاميّة والمسيحيّة فإنّ القاصّ كان يسعى إلى انتقاء الأخبار القادرة على التّلاؤم مع المنظومتين، فعدّل منها وراجعها حتّى أضحت توهم بأنّها إسلاميّة المصدر، وهو ما يجعلنا نفكّر في مراجعة مفهوم الإسرائيليّات والنّصرانيّات باعتبارها نصوصاً وافدة غذّت بعمق تصوّرات المسلم.

بأيّ معنى يمكن إدراج جملة من النّصوص ضمن الإسرائيليّات والنّصرانيّات وقد انصهرت في النّسيج الثّقافيّ العربيّ الإسلاميّ؟ ثمّ أليس الاستنجاد بهذه النّصوص يعكس حاجة ثقافيّة ما دامت تنهض بوظائف نفسيّة واجتماعيّة وثقافيّة؟

إنّ لفظ الإسرائيليّات وإن كان يدلّ في ظاهره على الرّوايات المنقولة عن مصدر يهوديّ فهي عند المفسّرين والمحدّثين تطلق «على ما هو أوسع وأشمل من القصص اليهوديّ ويعنون به ما تطرّق إلى التّفسير والحديث من أساطير

---

(1) متّى 14: 31-32.

قديمة منسوبة في أصل روايتها إلى مصدر يهوديّ أو نصرانيّ أو غيرها»[1]. وقد حرصت المؤسّسة الدّينيّة على إرجاع رواية الإسرائيليّات إلى عبد الله بن سلّام (ت 43 هـ) وكعب الأحبار (ت 32 هـ) ووهب ابن منبه (ت 110 هـ). ومن الجليّ أنّ حصر رواية الإسرائيليّات في عدد محدود من الرُواة محاولة تقوم بها المؤسّسة الدّينيّة للتّهوين من شأن الظّاهرة وقد استحالت واقعاً ملموساً، بل يمكن القول إنّ هذه الأخبار باتت تشكّل جزءاً من تمثّلات المسلم ترسّخت في ضميره وغذّت رأس ماله الرّمزيّ ممّا دفع المؤسّسة الدّينيّة إلى الاعتراف بها. فابن كثير يقسّمها إلى ثلاثة أقسام، ما هو مقبول وهو ما علمنا صحّته ممّا بأيدينا ممّا يشهد له بالصّحّة، والمسكوت عنه فلا نؤمن به ولا نكذّبه وتجوز حكايته، والمرفوض وهو ما علمنا كذبه ممّا يخالف ما عندنا وفيه تناقض مع شريعتنا[2]. ومن الواضح أنّ المؤسّسة الدّينيّة وهي تقرّ بقسمين لقبول الإسرائيليّات تفسح المجال أمام ثقافات الآخر لتغذية الثّقافة العربيّة، إذ الإسرائيليّات جملة من الأخبار تعكس تمثّل الآخر للظّواهر الطّبيعيّة والاجتماعيّة. ومن ثمّة يمكن القول إنّ هذه الأخبار ما كان لها أن تتسرّب إلى الثّقافة العربيّة الإسلاميّة إلّا لكونها استجابة لحاجيّات ثقافيّة واجتماعيّة ونفسيّة. فهي قد مثّلت القناة التي ينفتح بها المسلم على تصوّرات ثقافيّة مختلفة يغذّي بها منظومته الفكريّة ويُراجع بها تصوّره للكون والحياة. غير أنّ هذه الحاجة كانت محكومة بمدى تطابق الوافد مع ما يتماشى والمنظومة العقائديّة الإسلاميّة.

لقد قرن الخبر بين المعجزة والإيمان، فنجاح عيسى كان لقوّة إيمانه في حين فشل بطرس لقصر في الإيمان «قيل لعيسى بن مريم يا عيسى بأيّ شيء تمشي على الماء؟ قال: بالإيمان واليقين. قالوا: فإنّنا آمنّا كما آمنت وأيقنّا كما أيقنت. قال: فامشوا إذاً. قال: فمشوا معه في الموج فغرقوا. فقال لهم عيسى

(1) حمزة (محمّد)، **الحديث النّبويّ**، ص: 137.

(2) انظر هذه الأقسام، ابن كثير، **التّفسير**، ج. 1، ص: 5.

ما لكم؟ فقالوا: خفنا الموج. قال: ألا خفتم ربّ الموج؟»[1]. تبدو العلاقة بين المعجزة والإيمان شديدة الارتباط لكن إذا كانت المعجزة ممّا هو مدرك محسوس تتجلّى في عالَم النّاس، فإنّ الإيمان اقتناع ذاتيّ لا يمكن إدراكه، أفلا تكون المعجزة بذلك مقياساً تتحدّد به درجات الإيمان؟ إنّ معجزة المشي على الماء تبدو في دلالتها العميقة تشخيصاً رمزيّاً لمفهوم الإيمان، فإذا كان الإيمان مفهوماً غير محسوس ولا يمكن ضبطه فإنّ المعجزة قامت تقرّبه إلى عالم النّاس. فيتحوّل الإيمان إلى حدث يختبره الإنسان ويراه متجلّياً. فالمعجزة تقريب للمجرّد وتحويلٌ للمشاعر إلى صور محسوسة يستطيع الإدراك تمثّلها. وإذا كان الإيمان هو الكفيل بإنجاز المعجزات فإنّنا نلاحظ أنّ بلوقيا ما كان له عبور البحر والمشي على الماء إلّا بواسطة طقوس مخصوصة مكّنته من تحقيق المعجزة، فنحن نقرأ في نصّ الثّعلبي: «[...] وسار عفّان وبلوقيا إلى البحر، فطليا أقدامهما ثمّ دخلا في اليمّ ومشيا في الماء كأنّما كانا يمشيان على الأرض حتّى قطعا البحر الأوّل ثمّ الثّاني»[2]. فالمشي على الماء كان نتيجة طلاء تمّ به دهن أرجل عفّان وبلوقيا «فمرّا بشجرة يقال لها القرمل فقالت يا عفّان من يأخذني ويقطعني ويدقّني ويعصر مائي ودهني ويطلي به قدميه فإنّه يخوض البحار السّبعة فلا تبتلّ قدماه ولا يغرق [...] ثمّ إنّه قطع تلك الشّجرة فدقّها وعصر ماءه وأخرج دهنها وجعله في كوزٍ»[3].

اقترنت معجزة بلوقيا في هذا الخبر بجملة من الطّقوس. فسرّ العبور كان كامناً في ماء الشّجرة. والحصول على هذه المادّة خوّل لبلوقيا عبور الماء مشياً. إنّ الاختلاف واضح إذاً بين معجزة عيسى ومعجزة بلوقيا. فإذا كان الإيمان هو الكفيل بصنع المعجزات في خبر معجزة عيسى فإنّ بلوقيا يستعين بماء سحريّ قادر على تغيير وضعيّة الأشياء. ومن ثمّة فإنّنا نلاحظ أنّ المتخيّل

---

(1) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 91.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 356.

(3) **المصدر السابق.**

الإسلاميّ في نسجه للمعجزات يحافظ على عناصر قارّة في الأخبار ولكنّه أيضاً يعدّل من بعض العناصر رغبة في إحداث الإبهار والدّهشة لدى المتقبّل.

وقد نسجت نصوص الكرامات على منوال عيسى فقد ورد في إحدى كرامات بهاء الدّين نقشبند ما يلي: «[...] ثمّ إنّ الشّيخ سافر وقتئذ إلى خوارزم وفي خدمته الشّيخ شادي فلمّا بلغ نهر حرام أمره أن يمشي على الماء فخاف الشّيخ شادي فأمره غير مرّة فلم يفعل فنظر إليه نظرة عميقة غاب بها عن نفسه برهة، فلمّا أفاق وضع قدمه على وجه الماء ومشى الشّيخ خلفه. فلمّا جاوزاه قال: انظر هل ابتلّ شيء من خفّك أو لا؟ فنظر فلم يجد فيه بللاً أصلاً بقدرة الله تعالى»[1].

إذا كانت معجزات المشي على الماء مقتصرة في الأناجيل على عيسى فإنّ المتخيّل الإسلاميّ منح أولياءه القدرة على الإتيان بمثل هذه الخوارق. واللّافت للنّظر في هذه الكرامة أنّ الماء يتحوّل إلى طريق ممهّدة يعبرها الوليّ ومريده من دون أن يبتلّا. فالكرامة تحقيق لخرقين: يتمثّل الأوّل في عبور الماء من دون غرق، ويتمثّل الخرق الثّاني في عدم حصول البلل.

إنّ معجزة المشي على الماء وإن كنّا قد ذهبنا إلى اعتبارها تعبيراً رمزيّاً وتشخيصاً استعاريّاً لدعم الإيمان فإنّها تخفي في بنيتها العميقة رغبة كامنة في الإنسان تتمثّل في تجاوز حدوده وإمكانيّاته. فإذا كان الإنسان محدود القدرات رهين العديد من الإكراهات فإنّ المعجزة تصبح تجاوزاً للصّعوبات. ولئن كانت النّصوص المقدّسة تؤكّد أنّ الإيمان هو القادر على هذا الأمر «لِيَكُنْ لَكُمْ إِيمَانٌ باللهِ لأَنِّي الحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ إنَّ مَنْ قَالَ لِهَذَا الجَبَلِ انْتَقِلْ وَانْطَرِحْ فِي البَحْرِ وَلَا يَشُكُّ فِي قَلْبِهِ بَلْ يُؤْمِنُ أَنَّ مَا يَقُولُهُ يَكُونُ فَمَهْمَا قَالَ يُكُونُ لَهُ»[2]، فإنّ النّصوص القصصيّة قد بحثت عن وسائل عجيبة بها تنجز المعجزة فعبّرت عن رغبة تسخير الطّبيعة لخدمة الإنسان.

---

(1) النّبهاني (يوسف)، **جامع كرامات الأولياء**، ج. 1، ص: 227.

(2) **مرقس** 11: 22-24.

3. تسخير الرّيح

لعبت الرّيح في معجزات القدرة والتّسخير جملة من الأدوار. فقد حرصت هذه الأخبار على أن تجعل من الرّيح وسيلة لنقل الكلام. وقد تبيّنّا هذا في العديد من المعجزات «وكانت الرّيح تحمل كلام آدم إلى حوّاء وكلام حوّاء إلى آدم فيظنّ كلّ واحدٍ منهما أنّه قريب من صاحبه وكان بينهما البلاد البعيدة»[1]، وفضلاً عَنْ ذَلك فقد تكرّر هذا الدّور في قصّة سليمان: «وبينما سليمان يدور في جزائر البحار إذ نظر إلى رجل ساجد على أمواج البحر وهو يقول يا من اتّخذ إبراهيم خليلاً ووعد إسرائيل أن يخرج من ظهره ملكاً رسولاً اجمع بيني وبينه قبل فراق الدّنيا فألقت الرّيح كلامه في مسامع سليمان»[2].

تصبح الرّيح في هذه الأخبار أداة لانتقال الأصوات، فهي وسيلة تواصل. ففي الخبر الأوّل يتجاوز آدم وحوّاء البعد بواسطة الكلام المنقول بالرّيح. فالرّيح تصبح عنصراً لتقريب المسافات ووسيلة تواصل والتقاء. وفي غياب التّواصل الجسديّ تقوم الرّيح بجمع القرينين. أمّا في الخبر الثّاني فقد أسهمت الرّيح في إيصال دعوة العابد إلى سليمان، فالعابد كان يرغب في لقاء ملك بني إسرائيل ورسولهم فكانت الرّيح هي الوسيلة التي بها تعرّف سليمان إلى العابد وحقّق رغبته. إنّ تسخير الرّيح في هذه الأخبار يكشف عن تحقيق رغبة التّواصل فتكون الرّيح بسرعة تنقّلها وحركتها أفضل وسيلة لجمع الشّمل والكشف عن رغبات الشّخصيّة القصصيّة. وقد كانت الرّيح في بعض الأخبار الأخرى وسيلة تهدي إبراهيم إلى موضع البيت فيخبر الثّعلبي قائلاً: «إنّ الله عزّ وجلّ أوحى إلى إبراهيم (عليه السّلام) أنْ اِبْنِ لي بيتاً في الأرض فضاق بذلك إبراهيم ذرعاً فأرسل الله عزّ وجلّ السّكينة وهي ريح خجوج ولها رأسان فاتّبع أحدهما صاحبه حتّى انتهيا إلى مكّة فتطوّقت على موضع البيت

---

(1) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 128.

(2) **المصدر السابق**، ص: 354.

كتطوّق الجحفة. وأمر إبراهيم أن يبني حيث تستقرّ السّكينة فبنى بيتاً»[1].

إنّ تسخير الظّاهرة الطبيعيّة كان غايته الإرشاد لبناء المكان المقدّس. فإبراهيم ما كان ليهتدي إلى مكان بناء البيت العتيق لو لم تقم الرّيح بمساعدته. فتستحيل الرّيح فاعلاً مساعداً على إنجاز مشروع الإله. والطّريف في الخبر تشخيصه الرّيح: «وهي ريح خجوج ولها رأسان» ويصف عليّ بن أبي طالب السّكينة قائلاً: «السّكينة ريح خجوج لها رأسان ووجهها كوجه الإنسان. وقال مجاهد: لها رأس كرأس الهرّة وذنب كذنبِ الهرّة وجناحان. وقال محمّد بن إسحاق عن وهب بن منبه عن بعض علماء بني إسرائيل في السّكينة: رأس هرّة كانت إذا صرخت في التّابوت صرخةً أيقنوا بالنّصر وجاءهم الفتح»[2]. لم تَعُد الرّيح ظاهرة طبيعيّة فقد رسم لها المتخيّل الإسلاميّ جملة من الصّور وقد جمعت هذه الصّور بين الصّورة الإنسانيّة والصّورة الحيوانيّة. ومن ثمّة يمكن القول إنّ تشخيص الرّيح كان غايته تقريب المجرّد إلى الإنسان وإعطاء الظّواهر الطّبيعيّة صوراً يمكن للإدراك الإمساك بها. ولعلّ تشخيص الظّواهر الطّبيعيّة يندرج ضمن إضفاء القداسة على الطّبيعة.

وقد ارتبطت معجزات تسخير الرّيح خاصّة بسليمان، فقد ورد في النّصّ القرآنيّ ما يلي: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاء حَيْثُ أَصَابَ﴾[3]. «قال محمّد بن إسحاق وغيره من أصحاب الأخبار: كان سليمان (عليه السّلام) رجلاً غزّاءً لا يكاد يقعد من الغزو وكان لا يسمع بِمَلِكٍ في ناحية من الأرض إلّا أتاه حتّى يذلّه ويقهره وكان إذا أراد الغزو أمر بمعسكره فيضرب له خشب ثمّ ينصب له على الخشب سرير ثمّ يحمل عليه النّاس والدّوابّ وآلة الحرب كلّها حتّى إذا حمل معه ما يريد أمر العاصف من الرّيح فدخلت تحت تلك

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 89-90.

(2) نفسه، ص: 270.

(3) **نفسه، ص**: 36.

الخشبة فحملتها»[1]. ونحن نلاحظ حضور خبر شبيه عند ابن كثير يؤكّد سرعة تنقّل سليمان: «إنّه كان يرتحل في أوّل النّهار من بيت المقدس فتغدو به الرّيح فتضعه باصطخر مسيرة شهر فيقيم هناك إلى آخر النّهار ثمّ يروح من آخره فتردّه إلى بيت المقدس»[2]. أصبحت الرّيح في أخبار معجزات سليمان وسيلة نقل فهي مَرْكَبُ سليمان ومَرْكَب جماعته. ومن ثمّة فإنّنا نلاحظ أنّ الأخبار أناطت بالرّيح جملة من الأدوار. فهي وسيلة لنقل الكلام، وهي الهادية إلى موضع تأسيس المكان المقدّس، وهي مركب لسليمان، وهو ما يكشف عن رغبة كامنة في الإنسان تسعى إلى التّغلّب على الظّواهر الطّبيعيّة والسّيطرة عليها وتسخيرها، وهو ما ظهر خاصّة في علاقة سليمان بالرّيح. وسليمان بتسخيره الرّيح استطاع أن يمتلك حدود المكان فأضحى جوّالة لا يعرقل سيره بُعْدُ الأمكنة. إنّه حلم الإنسان باختراق حدود المكان ومراقبة كلّ شبر من الأرض. إنّه إذاً حلم الإنسان بالألوهيّة. إنّ معجزات تسخير الظّواهر الطّبيعيّة سواء أكانت مشياً على الماء أم تسخيراً لقوى الرّيح لتعبّر رمزيّاً عن رغبة عميقة يسعى من خلالها الإنسان إلى الهيمنة على قوى الطّبيعة التي بدت له قوى يمكن توظيفها واستغلالها. ولئن عبّرت العقليّة الأسطوريّة عن هذه الرّغبة في نصوص المعجزات فإنّ الإنسان الحديث يعبّر عن هذه الرّغبة بصور مختلفة فتراه يبحث في الماء وأشعّة الشّمس والرّيح... عن طاقة يسخّرها لمآربه. إنّ هذا التّفكير في كيفيّة استغلال الظّواهر الطّبيعيّة إن هو إلّا وجه من وجوه رغبة عميقة لدى الإنسان في تسخير الطّبيعة وقواها المتجدّدة.

II. تسخير الجماد

تعتبر العصا والخاتم أهمّ الأدوات التي لاحظنا حضورها في معجزات تسخير الجماد. فقد ارتبطت العصا بموسى حتّى تخال أنّ بداية دعوته كانت

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 295.

(2) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 2، ص: 28.

رهينة حصوله على هذه الأداة السّحريّة في حين ارتبط الخاتم بسليمان يسخّر به كلّ الكائنات. لذلك حاولنا استنطاق النّصوص لتبيّن دلالة هذه الأدوات.

1. العصا

مثّلت العصا وسيلة سحريّة رافقت موسى في مسيرته فكانت له سنداً وعوناً على تأدية مهمّته. وقد انطلقت رحلة العصا لحظة تكليف موسى بالرّسالة والسّير إلى فرعون ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾(1). إنّ تكليف موسى بأداء الرّسالة كان مقترناً بتقديم وسيلة تشدّ أزره فكأنّ الرّسالة كانت تحتاج إلى سندٍ ماديّ يشدّها ودليل محسوس يقرّها. ونحن نلاحظ أنّ العجيب في الآية القرآنيّة ينبثق من العاديّ المألوف. فالعصا عند موسى لها وظائف شتّى فهي وسيلة تساعده على السّير وهي أداة يهشّ بها على غنمه، لكنّ إضافة إلى هذه المآرب العاديّة تنقلب العصا إلى وسيلة سحريّة. وقد مثّل تجلّي العجيب من العصا لحظة خوف سيطرت على موسى فهذه العصا التي خبرها واستعان بها أصبحت عنه غريبة نتيجة تغيّر شكلها ووظيفتها. ومن ثمّة يمكن أن نستنتج أنّ الرّسالة لم تقتصر على خطاب الإقناع، خطاب يوجّهه موسى إلى فرعون حتّى يغيّر دينه ويؤمن بما جاء به بل إنّ الرّسالة أصبحت تقرن الكلمة بأداة سحريّة تقوم سنداً ودليلاً على صدق الرّسالة فيصبح الجماد آية مسخّرة تدعم نبوّة موسى. فانبثاق العجيب من العصا تقديس لأشياء العالم. وإذا كانت النّصوص القرآنيّة قد اهتمّت بالعصا فكيف تمثّلت النّصوص الثّواني هذه المعجزة؟ إنّنا في دراستنا لمعجزة العصا يمكن أن نحصر الأخبار في ثلاثة محاور ركّز المحور الأوّل على أصل العصا واهتمّ الثّاني بكيفيّة الحصول عليها. أمّا المحور الثّالث فقد قدّم الأدوار التي تقوم بها العصا.

---

(1) **طه**: 17-21. وقد وردت المعجزة في **العهد القديم**. انظر: الخروج 4: 2-6.

لقد عثرنا في نصوص **قصص الأنبياء** على جملة من الأخبار حاولت رصد أصل العصا يقول الثّعلبي: «وأنزل الله معه [آدم] الحجر الأسود [...] وعصا موسى (عليه السلام) وكانت من آسِ الجنّة طولها عشرة أذرع على طول موسى. وقيل كانت من البان»[1]. وينقل خبراً آخر أكثر تدقيقاً يستند فيه إلى العلماء: «وقال أكثر العلماء: كانت عصا موسى من آسِ الجنّة وكان طولها عشرة أذرع على طول موسى حملها آدم من الجنّة إلى الأرض فورثها النّاس صاغراً عن كابر إلى أن وصلت إلى شعيب فأعطاها موسى واختلف العلماء في اسمها فقال سعيد بن جبير اسمها ماسا وقال مقاتل بن سليمان اسمها نفعة [...] وقال آخرون اسمها عليق»[2]. غاب القول في أصل العصا عن النّصّ القرآنيّ فلم يتمّ الاهتمام به بقدر ما حرص النّصّ على توضيح وظيفة العصا وعجائبيّتها. غير أنّ الأخبار حرصت على البحث عن أصل العصا فأجمعت على أنّ مصدرها كان شجر الجنّة وهو ما يدلّ على رغبة المتخيّل الإسلاميّ في إرجاع الأشياء إلى أصول معلومة. ولم تكتف النّصوص بإقرار الأصل السّماويّ للعصا فأضافت التّسمية وإن كان الاختلاف واضحاً حولها.

إذا كان النّصّ القرآنيّ قد أكّد أنّ المعجز انبثق من الواقع فالعصا كانت على ملك موسى وكان يسخّرها لمآرب مألوفة فإنّ حركة انبثاق المعجز في النّصوص الثّواني كانت عكسيّة، إذ العصا كانت في الأصلِ مقدّسة. فما دلالة هذا الأمر؟ إنّ المتخيّل وهو يربط العصا بالمقدّس فيجعل أصلها إلهيّاً إنّما يكشف عن فهم مخصوص للمعجزة يتمثّل في أنّ المعجز لا يمكن أن يكون إلّا انبثاقاً للمقدّس ومن ثمّة فهو يربط ربطاً وثيقاً بين المعجز والمقدّس وهو بذلك يرسم حدوداً واضحة بين المقدّس (Le sacré) والدّنيويّ (Le profane). فالقداسة مصدرها السّماء، لذلك فإنّ الأشياء المقدّسة لا يمكن أن يكون مصدرها إلّا إلهيّاً. وقد حرصت النّصوص على تأكيد هذا المعنى في

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 37.

(2) نفسه، ص: 179.

أخبار حصول موسى على عصاه فنجد الثّعلبي يذكر هذا الخبر: «[...] ثمّ إنّ شُعيباً أمر ابنته أن تأتيه بعصا ليعطيها موسى فيستعين بها في رعايته فجاءته بعصاً وكانت تلك العصا وديعة عنده دفعها إليه ملك على صورة رجل فردّها عليها شعيب وأمرها أن تأتيه بعصا أخرى فما زالت ترجع وتأتيه بها بعينها. لأنّها كلّما ردّتها إلى مكانها وأرادت أن تأخذ غيرها سقطت في يدها فما زالت كذلك حتّى أخذها شعيب وأعطاها موسى فلمّا أعطاه إيّاها ندم على ذلك لأنّها كانت وديعة عنده. فقال له شعيب رُدّ عليّ العصا فأبى أن يردّها فتنازعَا إلى أن شرطَا على أنفسهما أن يرتضيَا حكم أوّل رجل يدخل عليهما فأتاهما ملك يمشي فتحاكما إليه فقال ضعها على الأرض فمن حملها فهي له فوضعها موسى على الأرض فعالجها الشّيخ فلم يُطق حملها فأخذها موسى بيده فرفعها فلمّا رأى شعيب ذلك تركها له»[1]. إنّ اللّافت للنّظر أنّ نصّ الخبر قد حرص على أن تكون العصا قد دفعها ملك إلى شعيب، كما أنّ الملك هو الذي فصل بين موسى وشعيب. ومن ثمّة فإنّ العصا تصبح مقدّسة من جهة الأصل والمصدر. لم تكن العصا على مِلْك شُعيب بل كانت وديعة عنده. فالعصا بقيت تنتظر مَنْ يحملها فهي بذلك تصبح رمز الرّسالة. ولعلّ في فعل «حمل» إثباتاً لذلك. فشعيب وإن كان من الأنبياء فإنّ لا رسالة له، في حين أنّ حمل موسى للعصا كان إعلاناً عن حمل الرّسالة. إنّ مثل هذا الخبر كمثل خبر احتكام قريش إلى محمّد. كانت العصا موضوع الصّراع، أداةً مقدّسة من يحملها يحمل عبء الرّسالة، كذلك كان الحجر الأسود حجراً ركناً في البيت ورمزاً دالّاً على أنّ امتلاكه يعني امتلاك الحقّ في البيت[2]. فيصبحان رمزين دالّين على الارتباط بالمقدّس. ولقد تفطّن الفكر الشّيعيّ إلى ذلك فنحن نقرأ خبراً أورده الجزائري: «عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: كانت عصا

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 177-178.

(2) في مسألة علاقة الرّسول بالحجر الأسود، انظر: ابن هشام، **السّيرة النّبويّة**، ج. 1، ص: 160.

موسى لآدم فصارت إلى شعيب ثمّ صارت إلى موسى وإنّها لعندنا أعدّت لقائمنا يصنع بها ما كان يصنع بها موسى»[1].

إنّ مقالة الإمامة مقالة تعضّ عليها الشّيعة بالنّواجذ ولتأكيدها كان لا بدّ من إبراز تواصل العهد والميثاق في الأئمّة. فالعصا: تمثّل في الخبر إرثاً دينيّاً توحيديّاً والحاصل عليها لا يمكن أن يكون إلّا حاملاً للعهد والرّسالة. إنّ تأكيد الشّيعة امتلاك العصا إن هو إلّا تشريع لمقالاتها ورفع لشأن الفرقة ودليل على أحقّيتها في تحمّل الإرث التّوحيديّ.

وقد نقلت نصوص القصص أخباراً أخرى تنهض بدلالات مختلفة تبرز كيفيّة حصول موسى على العصا: «وفي رواية أخرى أنّ موسى لبث عند شعيب ما شاء الله ثمّ استأذن في الانصراف فأذن له وقال له ادخل هذا البيت وخذ عصاً من العصيّ تكون معك تدرأ بها السّباع عنك وعن غنمك. وكانت عصيّ الأنبياء يومئذ عند شعيب فلمّا دخل موسى البيت وثبت إليه العصا فصارت في يده فخرج بها فقال له شعيب ردّها وخُذ غيرها وذلك أنّ شعيباً كان قد أخبر بأمر العصا ولم يدر شعيب أنّ صاحبها هو موسى، فردّها إلى البيت فألقاها وذهب ليأخذ غيرها فوثبت حتّى صارت في يده ففعل ذلك مراراً فقال له شعيب: ألم أقل لك خذ غيرها؟ فقال موسى رددتها مرّات فكلّما فعلت وثبت حتّى تصير في يدي فعلم شعيب أنّ ذلك أمر يريده الله تعالى. فقال له خذها»[2].

يصوّر الخبر اختباراً للحصول على العصا، فشعيب كان يعلم أمر العصا لكنّه كان يجهل لمن ستكون. لذلك تكرّر الاختبار فعبّر عن أحقّية موسى. إنّ الحصول على الأداة السّحريّة يجب أن يرفق بجملة من الاختبارات فموسى ما كان ليأخذ العصا إلّا بعد أن اجتاز الاختبار بنجاح. وجودر في قصّة من قصص ألف ليلة وليلة ما كان له أن يأخذ الخاتم ودائرة الفلك

---

(1) الجزائري، **النّور المبين**، ص: 217.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 178.

والمكحلة إلّا بعد أن أبطل الأرصاد السّبعة وحطّم صورة الأمّ[1].

ولقد حرصت الأخبار على إبراز دورين أساسيّين للعصا، تمثّل الدّور الأوّل في قدرتها على تفجير الماء. وقد وردت المعجزة في النّصّ التّوراتيّ «وَعَصَاكَ التِي ضَرَبْتَ بِهَا النَّهْرَ خُذْهَا فِي يَدِكَ وَاذْهَبْ هَا أَنَا أَقِفُ أَمَامَكَ هُنَاكَ عَلَى الصَّخْرَةِ فِي حُورِيبَ فَتَضْرِبُ الصَّخْرَةَ فَيَخْرُجُ مِنْهَا مَاءٌ لِيَشْرَبَ الشَّعْبُ»[2]. وردّد النّصّ القرآنيّ أصداء هذه المعجزة ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾[3]. ويعلّق ابن كثير على الخبر قائلاً: «وأنبع لهم بضرب موسى (عليه السلام) حجراً كانوا يحملونه معهم بالعصا فتفجّر منه اثنتا عشرة عيناً لكلّ سبط عين منه تنبجس، ثمّ تتفجّر ماءً زلالاً فيستقون ويسقون دوابّهم ويدّخرون كفايتهم»[4].

إنّ ما يمكن ملاحظته هو اشتراك النّصّ التّوراتيّ والنّصّ القرآنيّ في إيراد المعجزة. غير أنّنا نتبيّن بعض الاختلافات الجزئيّة. فإذا كانت التّوراة حريصة على تقديم مكان حصول المعجزة «حوريب» فإنّ هذه الجزئيّة غابت عن النّصّ القرآنيّ مقابل حضور عدد العيون المتفجّرة، فأصبحت العصا وسيلة تفجير الماء وإنقاذ القوم من العطش. ومن ثمّة يمكن القول إنّ العصا تتحوّل إلى وسيلة سحريّة يسخّرها موسى لتحقيق حاجة قومه. فحضور العصا دعم للنّبوّة، أمّا غيابها فيشكّل خطراً على الرّسالة. ولعلّ هذا الأمر يؤكّده خبر أورده الثّعلبي: «قال وهب: كان موسى يقرع لهم أقرب حجر في أرض الحجارة فتنفجر منه عيون لكلّ سبط منهم عين وكانوا اثني عشر سبطاً ثمّ تسيل كلّ

---

(1) انظر تحليلاً معمّقاً لقصّة جودر في: ابن رمضان (فرج)، **صورة الأمّ في المتخيّل العربيّ، حكاية من ألف ليلة وليلة**، صفاقس، دار محمّد علي للنّشر، ط. 1، 2006، ص: 104.

(2) **الخروج** 17: 5-8.

(3) **البقرة**: 60-61.

(4) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 311.

عين في جدول السّبط الذي مرّ لسقيهم فقالوا: إنْ فَقَدَ موسى عصاه مُتْنَا عطشاً»[1].

إنّ العصا تصبح خلاصاً في صحراء لا ماء فيها ووسيلة لتحقيق أحلام الجماعة ومن ثمّة فإنّ العجيب ينطلق من حاجيات الجماعة ورغباتها. فالعصا إن هي إلّا تعبير عن رغبات الجماعة تحقّقت من دون تعب. أمّا الدّور الثّاني للعصا فيتمثّل في تحوّلها إلى حيّة تسعى: «قال كعب الأحبار رضي الله تعالى عنه فعند ذلك اضطربت العصا في كفّ موسى فقال له جبريل ألقها فألقاها ﴿فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾[2] كالجمل البختيّ ثمّ تطاولت حتّى أشرفت برأسها على أعلى قصر فرعون وجعلت تقلع الصّخور وتدقّ بعضها ببعض ثمّ تنفّست في البيوت فاشتعلت ناراً ثمّ إنّها عطفت على قبّة فرعون وجعلت لحاها الأسفل تحت القبّة ورفعتها في الهواء ثمانين ذراعاً ثمّ قالت وعزّة ربّي لو أذن لي يا فرعون لابتلعتك وقصورك»[3]. إذا كان النّصّ القرآنيّ قد سكت عن وصف الحيّة فنعتها بأنّها ﴿ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾[4] فإنّ نصوص القصص قد وجدت في المساحات البيض للنّصّ فرصة لوصفها. فالكسائي يشبّهها بالجمل فتصبح الحيّة المنقلبة مختلفةً عن بقيّة الحيّات. فإذا كانت الحيّة من الزّواحف فإنّها تتحوّل إلى حيّة ذات قوائم في المتخيّل. ولعلّ هذا يُذكّر بما كانت عليه الحيّة قبل العقاب: «وكانت من أحسن الدّوابّ التي خلقها الله تعالى، لها أربع قوائم كقوائم البعير»[5]. إنّ حيّة موسى تستحضر الصّورة الأصل للحيّات، لذلك حافظت على قدرة الكلام فوجّهت الخطاب إلى فرعون تهدّده بابتلاع قصوره والقضاء عليه.

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 247.

(2) **الأعراف**: 107.

(3) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 290. والجمَلُ البُخْتِيُّ هو الخُرَاسَانِيُّ. وهي جِمالٌ طِوَالُ الأعناق.

(4) **الأعراف**: 107.

(5) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 31.

ونجد عند الثّعلبي وصفاً آخر للحيّة: «ثمّ إنّه ألقى عصاه من يده ﴿فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾[1] كأعظم ما يكون من الثّعابين أسود مدلهمّ يدبّ على أربع قوائم قصار غلاظ شداد وهو أعظم وأطول من بختيّ عظيم وله ذنب يقوم عليه فيشرف فوق حيطان المدينة برأسه وعنقه وكاهله لا يضرب بذنبه على شيء إلّا حطّه وقصمه ويكسر بقوامه الصّخور الصّمّ الصّلاب ويطحن كلّ شيء ويصرم الحيطان والبيوت. نَفَسُهُ نارٌ وله عينان تلتهبان ومنخراه ينفخان سموماً وعلى مَعْرَفَتِهِ شعر كأمثال الرّماح، وصارت الشّعبتان له فماً سعته اثنا عشر ذراعاً وفيه أنياب وأضراس لها فحيح وكشيش وصريف وصرير»[2].

إنّ ما نلاحظه أنّ الكسائي والثّعلبي انطلقا من الآية نفسها ﴿فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾[3]. غير أنّ المتتبّع للوصف يتبيّن اختلافاً بين الرّوايتين: فإذا حرص الكسائي على تقديم وصف للحيّة يذكّر بصورتها قبل العقاب، فإنّ الثّعلبي كان همّه في الوصف تهويل الصّورة. فالاختلاف ناشئ عن اختلاف مخيّلة القاصّ وهو ما يكشف أنّ القاصّ وإن كان يوهم في البدء بأنّه يحيل على سند ينقل عنه فإنّ هذه العمليّة إنّما تدخل في اللّعبة السّرديّة والدّليل على ذلك أنّ الخبرين في وصف الثّعبان رواهما كلّ من الثّعلبيّ والكسائي عن مصدر واحد هو كعب. إنّنا نتبيّن إذاً أنّ القاصّ هو المنشئ للصّور، وهو المتحكّم في نظام الوصف، غير أنّ هذه الذّات القاصّة كان عليها أن تختفي وراء راوٍ أو مصدر يشرّع لقولها. لقد حرص الثّعلبي على تهويل الوصف. ولعلّ النُّعوت التي ألصقت بالثّعبان دالّة على ذلك، فحضور اللّون الأسود مثلاً دالّ على الخطر والرّعب. وقد لاحظنا رغبة القاصّ في الخروج بالصّورة إلى حدود قصوى تتجلّى خاصّة في خروج النّار من فم الثّعبان. وفي هذه الصّورة رغبة في استدعاء صورة «التّنّين» النّافث للنّار وهي صورة دخيلة على الثّقافة العربيّة

(1) **الأعراف**: 107.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 188.

(3) **الأعراف**: 107.

حاول القاصّ أن يدمجها في وصف الثّعبان. ولعلّ ما نستنتجه من خلال هذا الوصف قيامه على المزايدة، فكلّ قاصّ كان يسعى إلى تقديم أعجب الصّور وأكثرها تهويلاً فكانت الغاية إحداث الدّهشة والإبهار لدى المتقبّل قصد التّرهيب.

للعصا في متخيّل النّاس حضور بارز. فهي تمثّل سلاحاً سحريّاً تمتلكه الآلهة. ففي الهند كانت «ياما» (Yama) بواسطة سلطة عصاها (Danda) قادرة على حراسة مملكة الأموات ومعاقبة الأشرار[1]. وترمز العصا في العديد من الثّقافات إلى السّلطة المطلقة[2]، وتستعمل لمعاقبة الجناة[3]، وهي بذلك رمز للعدل. ولكن إذا كانت للعصا هذه الدّلالات الرّمزيّة فكيف يمكن فهم تحوّلها إلى حيّة أو ثعبان وما دلالة هذا التّغيّر؟

إنّ الحيّة بشكل من الأشكال شبيهة بالعصا حتّى أنّ «باشلار» (Bachelard) يرى في الثّعبان «الجذر الحيوانيّ» (La racine animalisée) بامتياز. فهو همزة الوصل بين مملكة النّبات ومملكة الحيوان[4]. إنّ هذا الاشتراك بين عالم النّبات وعالم الحيوان يجعل التّماهي يصل أقصاه في التّحوّل المتواصل للعصا والثّعبان ممّا يجعلهما رمزاً واحداً، رمزاً دالّاً على ثنائيّة الحكم والعقاب. فإذا كان الوجه الأوّل لهذا التّحوّل هو العصا فإنّها ترمز إلى الحكم ورغبة موسى قيادة هذا الشّعب. أمّا الوجه الثّاني لهذا التّحوّل فهو الحيّة رمز العقاب وتحقيق العدل. إنّ هذا التحوّل يدلّ على اجتماع القدرة على الحكم والقصاص في الآن نفسه.

وقد ذهب ابن عربيّ في تأويل العصا مذهباً آخر يتجلّى في قوله: ««فألقى

(1) *Dictionnaire des symboles*, art. «Baton», p. 110.

(2) Ibid., p. 111.

(3) Ibid., p. 111.

(4) Voir: Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, p. 269. «Il est entre le trait d'union entre le règne végétal et le règne animal».

عصاه» ظاهره إعجاز موسى كما هو مرويّ. والتّأويل هو أنّ العصا إشارة إلى نفسه التي يتوكّأ عليها، أي يعتمد عليها في الحركات والأفعال الحيوانيّة ويهشّ بها على غنم القوّة البهيميّة السّليميّة ورق الآداب الجميلة والملكات الفاضلة والعادات الحميدة من شجرة الفكر، وكانت نفسه من حسن سياسته إيّاها ورياضته لها منقادة لتصرّفاته، مطواعة لأوامره مرتدعة عن أحوالها الحيوانيّة إلّا بإذنه كالعصا وإذا أرسلها عند الاحتجاج في مقابلة الخصوم صارت كالثّعبان يتلقّف ما يأفكون من أكاذيبهم الباطلة ويزورّون من حبال شبهاتهم التي بها تحكم دعاويهم وعصيّ مغالطاتهم ومزخرفاتهم التي تمسّكوا بها عند الخصام في إثبات مقاصدهم فتغلبهم وتقهرهم»[1].

لم تعد العصا عند ابن عربيّ أداة منفصلة عن الجسد يستعملها الإنسان وسيلة للاتّكاء. إنّ العصا في التّفسير الصّوفيّ تصبح هي النّفس وكما يعتمد الإنسان على عصاه في سيره فإنّ النّفس هنا تصبح أداة يعتمد عليها موسى في حركاته فإذا ما بلغت هذه النّفس مرتبة من الكمال بحسن السّياسة والرّياضة تصبح مستقيمة استقامة العصا وتتحوّل ثعباناً لا على الحقيقة بل على المجاز يتلقّف الأكاذيب والأباطيل. إنّ النّفس بحكم الدّربة والرّياضة الصّوفيّة تتحوّل إلى مقياس تدرك به الحقائق وتصبح النّفس/ العصا الفيصل في تمييز الحقّ من الباطل.

2. الخاتم

عجّت قصّة سليمان بكائنات عجيبة وغريبة فأوحت أنّها «تحلّق في عالَم لا يربطه بعالَم النّاس رباط»[2]، غير أنّ المتأمّل في القصّة يلاحظ أنّها قامت «شاهداً على قدرة فنّ القصّ على الخداع والتّمويه والتّزييف»[3]. فالقصّة وإن

(1) ابن عربيّ، **التّفسير**، ج. 1، ص: 263-264.

(2) السّعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 205.

(3) **المرجع السابق نفسه.**

رسمت فضاءً عجيباً وكائنات غريبة وأدوات سحريّة فهي تعبّر في النّهاية عن عالم النّاس. وما كان هذا العالَم العجيب إلّا خدعة ولعبة عبّر بها النّصّ عن حقائق الواقع. ولعلّ هذا ما تبيّنّاه في أمر الخاتم. لقد كان الخاتم محرّك الأحداث في قصّة سليمان. فقد بدأت القصّة بالحصول عليه وتطوّرت بضياعه والتّفريط فيه وانتهت باسترجاعه. فما دلالة الخاتم في القصّة؟

اختلفت الأخبار في كيفيّة الحصول على الخاتم فنقل الثّعلبي هذا الخبر: «ثمّ إنّ سليمان بعد أن استخلف أخفى أمره وتزوّج بامرأة واستتر عن النّاس وأقبل على العلم والعبادة ثمّ إنّ امرأته قالت له ذات يوم بأبي أنتَ وأمّي ما أكرم خصالك وأطيب رائحتك ولا أعلم لك خصلة أكرهها إلّا أنّك في مؤنة أبي فلو دخلت السّوق فتعرّضت لرزق الله لرجوت أن لا يخيّبك الله. فقال سليمان إنّي ما عملت عملاً قطّ ولا أحسنه. ثمّ إنّه دخل السّوق صبيحة يومه ذلك فلم يقدر على شيء فرجع فأخبرها. فقالت غداً يكون إن شاء الله. فلمّا كان اليوم الثّاني مضى حتّى انتهى إلى ساحل البحر فإذا هو بصيّاد فقال له هل لك أن أعينك وتعطيني شيئاً؟ قال نعم. قال فأعانه فلمّا فرغ أعطاه الصّيّاد سمكتين فأخذهما وحمد الله تعالى. ثمّ إنّه شقّ بطن إحداهما فإذا هو بخاتم في بطنها فأخذه وصرّه في ثوبه وحمد الله عزّ وجلّ وأخذ السّمكتين وجاء بهما إلى منزله ففرحت امرأته بذلك. فأخرج الخاتم ولبسه في إصبعه فعكفت عليه الطّير والرّيح ووقع عليه بهاء الملك»[1].

كان سليمان يحتاج إلى تأكيد خلافته وتوطيد سلطته خاصّة وأنّ اليهود رفضوا خلافته «فقام داود فصعد المنبر فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثمّ قال: إنّ الله تعالى أمرني أن أستخلف عليكم سليمان، قال: فضجّت بنو إسرائيل وقالوا غلام حدث يُستخلف علينا وفينا من هو أفضل منه وأعلم»[2]. رفضت بنو إسرائيل خلافة سليمان لأنّ في سليمان نقصاً لا بدّ من سدّه. إنّ امتلاك الخاتم

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 293-294.

(2) نفسه، ص: 293.

هو مرشّح سليمان للخلافة، فالخاتم هو رمز الحصول على الحكم. ولم يخوّل حصول سليمان على الخاتم أحقّية الخلافة بل مكّنه من السّيطرة على المخلوقات كافّةً فيتحوّل الخاتم من ثمّة إلى رمز للسّلطة المطلقة. وإذا كان الخبر يؤكّد أنّ الخاتم كان مكافأة لسليمان على سعيه في الأرض، فسليمان نال الخاتم بعد أن ساعد الصّيّاد فإنّ الكسائيّ يقدّم خبراً آخر كان فيه الحصول على الخاتم هبة إلهيّة. «ثمّ إنّ الله تبارك وتعالى أمر جبريل أن ينطلق إلى الجنّة ويأخذ منها خاتم الخلافة ويذهب به إلى سليمان فانطلق إليها وأخذ الخاتم وأقبل به إلى سليمان فوافاه وهو قائم يصلّي وكان الخاتم له شعاع ونور الكوكب الدّرّيّ ولمعان كلمعان البرق ورائحة كرائحة المسك وله أربعة أركان في كلّ ركن فصّ [...] فدفع جبريل الخاتم إلى سليمان وهنّأه بما أعطاه الله تعالى وكان ذلك يوم الجمعة سابع وعشرين رمضان فأمره أن يضعه في إصبعه اليمنى ولا يضعه إلّا وهو على طهارة [...] وكان هذا الخاتم قد أعطاه الله تبارك وتعالى آدم حين أسكنه الجنّة وقال له يا آدم هذا خاتم العزّ وهو لك ما دُمت على طاعتي فإن أنت نسيت عهدي ألبسته من لا ينسى عهدي وأورثته خلافتك فقال يا ربّ ومن هذا الذي تورثه خلافتي؟ قال ولدك سليمان. فلمّا عصى آدم ربّه طار الخاتم من إصبعه واستجار بركن من أركان العرش»[1].

إنّ شأن الخاتم في هذا الخبر شأن العصا، فإذا كانت العصا من شجر الجنّة فإنّ الخاتم كان في الجنان ينتظر حامله. ومن ثمّة فإنّ لهما الأصل نفس فكلاهما له علاقة بالمقدّس. إنّ المتخيّل وهو يبحث عن أصل للخاتم ما كان له إلّا أن يؤصّله في زمن مقدّس. وقد عقد الخبر مقارنة بين آدم وسليمان، فالخبر يقرّ بأنّ الخاتم هو «خاتم الخلافة» كان في حوزة آدم. ويصبح الخاتم بذلك رمزاً لاستخلاف الإنسان ربّه على الأرض. وإذا ما فشل آدم من قبل في الاحتفاظ به فإنّ شأن سليمان مختلف فيمرّ سليمان بطورين: طور أوّل يضيع

(1) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 338.

فيه الخاتم وطورٍ ثانٍ يسترجعه فيه. يقول الثّعلبي: «[...] فقال له: إنّ غير الله يُعبد في دارك أربعين صباحاً في هوى امرأة. فقال سليمان: في داري؟ قال نعم في دارك. فقال: إنّا لله وإنّا إليه راجعون لقد علمت أنّك قلت ما قلت إلّا عن شيء قد بلغك. ثمّ إنّ سليمان رجع إلى داره فكسّر ذلك الصّنم وعاقب تلك المرأة»[1].

إذا كان الخاتم قد رُصد لسليمان فلأنّه كان أكثر قدرة من آدم على تحمّل المسؤوليّة وإذا كان الخاتم قد سُلب من آدم فمن جرّاء إثم قد ارتكبه، كذلك حصل لسليمان. فرغم حرص القصص على إبراز قدرة سليمان على معرفة كلّ ما يحيط به بفضل الخاتم إلّا أنّ الخبر يصوّر سليمان جاهلاً بما يحدث في بيته. فسليمان الذي كان يرسّخ في الأرض عبادة الله فينشر تعاليمه ما استطاع أن يرسّخ كلمة الله في بيته، فإذا به يتفطّن إلى أنّ منزله استحال معبداً لغير الله. لذلك كان من البدهيّ أن يفقد الخاتم «وكانت له وليدة يقال لها أمينة كان إذا دخل مذهبه أو أراد قضاء حاجته أو أراد إصابة امرأة من نسائه وضع خاتمه عندها حتّى يتطهّر. وكان لا يمسّ خاتمه إلّا وهو متطهّر [...] وكان ملكه في خاتم فوضعه يوماً من الأيّام عندها كما كان يضعه عند دخول مذهبه. فأتاها الشّيطان صاحب البحر على صورة سليمان وكان اسمه صخراً فظنّته سليمان لأنّها لم تنكر منه شيئاً فقال يا أمينة خاتمي فناولته إيّاه فجعله في يده ثمّ خرج حتّى جلس على سرير سليمان فعكفت عليه الطّير والجنّ والإنس والشّياطين»[2]. إنّ محنة سليمان تمرّ بالمرأة فهي كانت سبب ضياع الخاتم فالمرأة هي التي عبدت الصّنم والمرأة هي التي سلّمت الخاتم إلى الشّيطان.

إنّنا من خلال هذه الأخبار نستنتج أنّ المتخيّل الإسلاميّ وهو يسند ضياع الخاتم إلى المرأة يقرنها بالفساد ويجعلها مصدر الشّقاء. فمحنة سليمان ترديد وصدى لمحنة آدم. آدم سلب الخاتم بسبب امرأة حرّضته على ارتكاب

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 325.

(2) نفسه، ص: 325.

الخطيئة، وسليمان يفقد الخاتم بسبب امرأة عبدت في بيته ربّاً يخالف ربّ سليمان. إنّ الخاتم وهو يسلب من سليمان يرمز إلى سلب ملكه وقدرته «وكان ملكه في خاتمه»، وهو كذلك «رمز للميثاق الرّابط بين الله وعبده»[1]. وبسقوط هذا الميثاق تنقلب حياة سليمان من السّعادة إلى الشّقاء. ولكن إذا كان آدم قد فقد الخاتم نهائيّاً فإنّ سليمان استطاع استرجاعه «فلمّا مضت أربعون صباحاً زال الشّيطان عن مجلسه ثمّ مرّ في البحر فقذف الخاتم فيه فابتلعته سمكة فاصطادها بعض الصّيّادين وقد عمل له سليمان صدر يومه ذلك حتّى إذا كان العشاء أعطاه السّمكتين وكان من جملتهما السّمكة التي ابتلعت الخاتم. فحمل سليمان سمكتيه فباع التي ليس في بطنها الخاتم بالأرغفة ثمّ عمد إلى السّمكة الأخرى فشقّها ليشويها فوجد خاتمه في جوفها فأخذه فجعله في يده ووقع ساجداً فعكفت عليه الطّير والجنّ والإنس والشّياطين»[2].

إنّ استرجاع الخاتم كان بعد أن اكتملت الدّربة والذي يدلّ على ذلك بقاء سليمان أربعين يوماً في الشّقاء، وبعد مرحلة تطهير يدلّ عليها العثور على الخاتم في الماء. والملاحظ أنّ طريقة استرجاع الخاتم شبيهة بطريقة الحصول عليه، بل كأنّ النّهاية هي البداية، فالقصّة ألغت زمن ما بين البداية والنّهاية فكأنّ المحنة ما كانت أو كأنّ القاصّ حرص من خلال هذا التّشابه في قصّة البداية والنّهاية على إقصاء المحنة. ولعلّ ما يمكن استنتاجه:

- أنّ الخاتم في قصّة سليمان يستحيل رمزاً دالاّ على السّلطة المطلقة. فالخاتم إن هو إلّا رغبة الإنسان في الهيمنة على الكون بكائناته المختلفة وظواهره المتعدّدة. إنّه رغبة الإنسان في أن يكون صورة من صور الإله.
- إنّ حصول سليمان على الخاتم كان بفضل عمله وهو دليل على أنّ الإنسان لا ينال ما يناله من مجد وحكم وتجربة إلّا بواسطة العمل. فخارج عالم القصّ لا وجود لا للخاتم ولا للمصباح.

---

(1) السّعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 212.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 326.

III. تسخير النّبات والحيوان

1. النّبات

عثرنا على عدّة نصوص كان النّبات فيها مسخّراً لخدمة الإنسان، فقد أورد الكسائي خبراً أنكر فيه آل ثمود صالحاً: «فقال له ملكهم جندع بن عمرو أقبل إليّ فتقدّم إليه. فقال له من أنت؟ فقال له أنا صالح بن كاثوه. فقال: إنّ صالحاً مكث فينا دهراً طويلاً ثمّ غاب عنّا وله أربعون سنة ولست بصالح وإنّما أنت رجل ساحر مثله، وهمّوا بقتله وإذا بالشّجرة التي على باب المسجد قد اقتلعت من أصلها وانقضّت عليهم من الهواء وصارت أغصانها حيّات وأوراقها عقارب وهي تصيح يا آل ثمود كذّبتم رسول الله ونبيّه صالحاً. ثمّ أهوت نحو الملك لتنقضّ عليه فصاح يا صالح أدركني حتّى أنظر في أمرك فقال له صالح إلى كم ترومون النّظرة وأنتم ترون العجائب والآيات من صنع الله تعالى ولا تؤمنون»[1]. إنّ ما نلاحظه في الخبر حضور النّبات فاعلاً أساسيّاً في المعجزة. فالنّبات يسخّر لخدمة الإنسان وإنقاذه. ينطلق الخبر من إنكار القوم لصالح وهو إقرار بعدم اعتراف ثمود برسالته وإذا أنكرت الجماعة صالحاً فإنّ النّبات لم ينكره فقام حامياً له يشدّ أزره وآيةً تدعم نبوّته. قامت الشّجرة شاهداً على صدق صالح كما استحالت أداة دفاع تصرف عنه أذى القوم. ولعلّ في وصفها ما يؤكّد ذلك «صارت أغصانها حيّات وأوراقها عقارب». إنّ الشّجرة في الوصف تتحوّل إلى شكل حيوانيّ. فالأغصان تتحوّل إلى حيّات شأنها في ذلك شأن عصا موسى ومن ثمّة فإنّ المتخيّل يسخّر كلّ الكائنات من أجل تدعيم رسالة النّبيّ.

وقد لاحظنا حضور هذا الصّنف من الخوارق منسوبة إلى النّبيّ. وقد اهتمّ ابن كثير بهذه المعجزات فخصّها بباب في **البداية والنّهاية** سمّاه «باب انقياد الشّجر لرسول الله ﷺ» فنقل خبراً رواه عن الإمام أحمد قال: جاء جبريل إلى

---

(1) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 186.

رسول الله ﷺ ذات يوم وهو جالس حزين قد خضب بالدّماء من ضربة بعض أهل مكّة قال: فقال له: ما لك؟ فقال: فعل بي هؤلاء وفعلوا. قال: فقال له جبريل: أتحبّ أن أريك آية؟ فقال: نعم. قال فنظر إلى شجرة من وراء الوادي، فقال: ادع تلك الشّجرة، فدعاها. قال: فجاءت تمشي حتّى قامت بين يديه. فقال: مُرْها فلترجع، فأمرها فرجعت إلى مكانها. فقال رسول الله ﷺ حَسبي»[1]. إنّ الخبر يصوّر آية من آيات النّبيّ تتمثّل في انقياد الشّجر له ونحن نلاحظ أنّ هذه المعجزة لم تتحقّق إلّا نتيجة خذلان القوم للرّسول فأضحى النّبات سنداً وعوناً. فالمعجزة تقدّم دعماً نفسيّاً للرّسول. وبذلك حملت آية الشّجرة معاني الطّمأنينة وإثبات صدق النّبوّة. وقد نقل ابن كثير جملة من الأخبار تتعلّق بحنين الجذع للرّسول. فينقل عن أنس بن مالك هذا الخبر: «أنّ رسول الله كان يوم الجمعة يسند ظهره إلى جذع منصوب في المسجد يخطب في النّاس فجاءه روميّ فقال ألا أصنع لك شيئاً تقعد عليه كأنّك قائم؟ فصنع له منبراً له درجات ويقعد على الثّالثة. فلمّا قعد نبيّ الله على المنبر خار [الجذع] كخوار الثّور [...] فنزل إليه رسول الله ﷺ من المنبر فالتزمه وهو يخور فلمّا التزمه سكت ثمّ قال: والذي نفس محمّد بيده لو لم ألتزمه لما زال هكذا حتّى يوم القيامة حزناً على رسول الله، فأمر به رسول الله ﷺ فدفن»[2]. والملاحظ هنا أنّ الجذع يصبح كائناً إنسانيّاً يشعر ويحنّ كما يحنّ الإنسان وقد عبّر عن هذا الحنين بالخوار. فيجمع الجذع من ثمّة بين عوالم مختلفة، عالم النّبات في شكله وعالَم الحيوان في خواره وعالَم الإنسان في مشاعره وحنينه. إنّ هذا الخبر يقوم على أنسنة النّبات فالجذع لم يعد نباتاً وإنّما يتحوّل إلى كائن يحنّ ويتألّم لمفارقة النّبيّ.

إنّ ما يمكن استنتاجه أنّ هذه الأخبار المتعلّقة بتسخير النّبات تحيل على المكانة المتميّزة للشّجرة في ديانة الوثنيّين. لقد كان للعرب أشجار مقدّسة

(1) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 3، ج. 6، ص: 133.

(2) **المصدر السابق**، مج. 3، ج. 6، ص: 136.

يعظّمونها، ومن بين هذه الأشجار «ذوات أنواط» وكانت شجرة عظيمة خضراء «وكان العرب يأتونها قبل الإسلام كلّ سنة تعظيماً لها فيعلّقون عليها أسلحتهم ويذبحون عندها وكانوا إذا حجّوا علّقوا عليها أرديتهم ودخلوا الحرم بدون أردية»[1]. وكانت النّخلة عندهم شجرة مقدّسة عبدها أهل نجران وكانت أيضاً محلّ الإله ومنزله فتذكر الأخبار «أنّ العُزّى كانت بواد من نخلة الشّامية يقال له حراص»[2]. ومن ثمّة يمكن أن نستنتج أنّ تسخير النّبات إن هو إلّا تحويل للدّلالة الدّينيّة للشّجرة.

2. الحيوان

تعدّدت دلالات الرّمز الحيوانيّ في معجزات القدرة والتّسخير. فبرز الحيوان معلّماً للإنسان في العديد من الأخبار. «[...] وكان آدم ربّما اشتغل بمعيشه عن الصّلاة والتّسبيح حتّى لا يعرف الأوقات فأعطاه الله تعالى ديكاً ودجاجة فأمّا الدّيك فكان أبيض أفرق أصفر الرّجلين كالثّور العظيم وكان يضرب بجناحيه عند أوقات الصّلاة ويقول سبحان من يسبّحه كلّ شيء، سبحان الله وبحمده يا آدم الصّلاة يرحمك الله»[3]. يؤكّد الخبر الوظيفة التّعليميّة التي ينهض بها الدّيك، فهو الذي يحرص على تنبيه آدم. فيصبح الدّيك مؤذّناً ومعلّماً لآدم حتّى لا ينسى العهد الإلهيّ. فالصّلاة عقد وميثاق بين آدم والإله. إنّ صوت الدّيك في المتخيّل الإسلاميّ يتحوّل تسبيحاً وأذاناً ومن ثمّة فالمتخيّل يضفي على صوت غير دالّ معاني صون العهد ورعاية الميثاق. فصوت الدّيك «على إبليس أشدّ من الصّواعق»[4]. وينقل الكسائي عن ابن عبّاس خبراً في فضل الدّيك «أحبّ الطّيور إلى إبليس الطّاووس وأبغضهم

---

(1) عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب**، ج. 1، ص: 274.

(2) **المرجع السابق**، ج. 1، ص: 275.

(3) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 137.

(4) **المصدر نفسه**.

الدّيك فأكثروا في بيوتكم من الدّيوك فإنّ الشّيطان لا يدخل بيتاً فيه ديك أفرق أبيض»[1]. فالدّيك يصبح حارساً للمؤمن يقيه شرّ وجود إبليس. قال كعب «إنّ الله تبارك وتعالى خلق ديكاً إذا سبّح سبّحت ديوك الأرض كلّها فيهرب عند ذلك الشّيطان ويبطل كيده فمن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبغض الدّيك»[2]. تتعلّق بالدّيك أخبار عديدة دالّة على فضله ولعلّ ما يمكن استنتاجه أنّها ترتفع به إلى مصافّ القداسة. ولعلّ هذا الأمر ناجم عن أنّ الدّيك كان حيواناً داجناً فقدّسه الإنسان فكان صوته أذاناً يذكّر الإنسان وقت صلاته، وكان حضوره تعويذة تقي المؤمن شرّ إبليس. وما زاد من هذه القداسة حضور صورة أنموذج للدّيك. فالدّيك سماويّ الأصل، ويتّخذ صورة أحد الملائكة «فأوّل من يسمع ذلك ملك من الملائكة على صورة ديك»[3].

لم يكن الدّيك وحده معلّماً للإنسان فقد قام الغراب في قصّة قابيل وهابيل يعلّم ابن آدم كيف يواري أخاه، وقد وردت القصّة في النّصّ القرآنيّ ﴿قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾[4]. فبعد قتل قابيل لأخيه احتار في أمره: «ولم يعلم ما يصنع به فإذا هو بغرابين قد اقتتلا بين يديه فقتل أحدهما الآخر ثمّ جعل يبحث في الأرض برجليه ومنقاره حتّى حفر حفرة وجرّ الغراب المقتول برجليه حتّى دفنه في تلك الحفيرة»[5]. لقد أسند المتخيّل للغراب وظيفة تعليميّة فقام مؤسّساً لطقوس الدّفن يمثّلها للإنسان تمثيلاً.

وقد ارتبطت معجزات تسخير الحيوان بسليمان فقد نقلت الأخبار مخاطبته للحيوان. فعن كعب الأحبار قال: «صاح ورشان عند سليمان فقال: أتدرون ما

---

(1) **المصدر السابق نفسه.**

(2) **المصدر نفسه.**

(3) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 137.

(4) **المائدة**: 31.

(5) **بدء الخلق**، ص: 141.

يقول؟ قالوا: لا. فقال: إنّه يقول لِدُوا للموت وابنوا للخراب. وصاحت فاختة عند سليمان، فقال: أتدرون ما تقول؟ قالوا: لا، قال: إنّها تقول ليت ذا الخلق لم يخلقوا، وصاح طاووس، فقال: أتدرون ما يقول؟ قالوا: لا. قال: إنّه يقول كما تدين تُدان. وصاح هدهد، فقال: أتدرون ما يقول؟ قالوا: لا، قال: إنّه يقول من لا يَرحم لا يُرحم [...] وهدرت حمامة، فقال: أتدرون ما تقول؟ قالوا: لا، قال: إنّها تقول: سبحان ربّي الأعلى...»(1). حرص الخبر على إبراز حذق سليمان تأويل لغة الطّير والحيوان وقد سعى إلى تقديم قائمة يسجّل فيها أصوات بعض الحيوانات وما يقابلها من حكَم بلغة البشر. والملاحظ أنّ الأقوال التي نسبت إلى الحيوان يمكن تقسيمها إلى نوعين، فهي إمّا حِكَم وإمّا دعاء وهي أقوال تردّد ملفوظات مشهورة من قبيل صدر بيت أبي العتاهية وهو ما يدلّ على أنّ الأخبار موضوعة. فالعجيب يحاول أن يجعل الكائنات ناطقة بالحكمة وهو ما يؤكّد حرص المتخيّل الإسلاميّ على إبهار المتقبّل وشدّه إلى عالم عجيب غريب يُخرج الحيوان من دلالته المألوفة ليصبح شأنه شأن الإنسان واعياً بالرّسالة. ولا شكّ في أنّ هذه النّظرة الأسطوريّة للحيوانيّة قد لاقت رفضاً من «الفكر العقلانيّ»، فنجد الجاحظ يعلّق على مثل هذه الأخبار بقوله: «وهذه الأحاديث كلّها يحتجّ بها أصحاب الجهالات ومن زعم أنّ الأشياء كلّها كانت ناطقة وأنّها أمم مجراها مجرى النّاس»(2).

وقد نقلت الأخبار جملة من القصص في حوار جرى بين سليمان والنّملة: «وحُكيَ أنّ نملة دبّت على سليمان فحملها ورمى بها فوقعت النّملة فقالت: ما هذه الصّولة وما هذا البطش؟ أما علمتَ أنّي أَمَةُ مَنْ أَنْتَ عَبْدُهُ؟ فغُشِيَ عَلَى سليمان. فلمّا أفاق قال ائتوني بها فأتوه بها فسألها، فقالت له جلدي رقيق وبدني ضعيف وأخذتني ورميتني. فقال لها سليمان: اجعليني في حلّ فإنّي لم

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 296.

(2) الجاحظ (أبو عثمان بن بحر)، **كتاب الحيوان**، تحقيق: عبد السّلام هارون، 1988، ج. 1، ص: 204-205.

أقصد ذلك. فقالت: بشرط أن لا تنظر إلى الدّنيا بعين الشّهوة ولا تستغرق في شهواتك وضحكك ولا يستعين أحد بجاهك إلّا بذلته له. قال: قد فعلت ذلك. قالت: فأنت في حلّ»[1].

إنّ النّملة في القصّة تستحيل ناصحة لسليمان تعلّمه الحكمة. فسليمان المغترّ بحكمه وبحجمه لم يرحمها في البداية. فذكّرته النّملة بأنّها مخلوق مثله، كلّ منهما مخلوق من مخلوقات الله. ومن ثمّة يمكن القول إنّ هذه القصص إنّما هي قصص رمزيّة تنقل عبراً وترسّخ حِكَماً وهي بذلك شأنها شأن «كليلة ودمنة». فما الحيوان في هذه الحكايات إلّا صوت الحكمة، ومن ثمّة فإنّ هذه الأخبار لم يكن المقصود منها في البدء تأكيد المعجزة بقدر ما كانت تحرص على نقل الحكمة مهما كان النّاطق بها. ولم تقتصر معجزات نطق الحيوان وتسخيره على ترسيخ الحكم فحسب بل إنّها أيضاً حاولت تمرير مقالات اعتقاديّة شأن قصّة سليمان مع العنقاء في إثبات مقالات القضاء والقدر[2]. ولقد نقل ابن كثير عدّة أخبار تبرز معجزات محمّد في فهم منطق الحيوان. فقد رُوِي عن أبي سعيد الخدري: «عدا الذّئب على شاة فأخذها فطلبه الرّاعي فانتزعها منه فأقعى الذّئب. فقال: ألا تتّقي الله تنزع منّي رزقاً ساقه الله إليّ؟ فقال: يا عجبي ذئب على ذنبه يكلّمني كلام الإنس. فقال: ألا أخبرك بأعجب من ذلك؟ محمّد ﷺ بيثرب يخبر النّاس بأنباء ما قد سبق. قال: فأقبل الرّاعي يسوق غنمه حتّى دخل المدينة فزواها إلى زاوية من زواياها ثمّ أتى رسول الله ﷺ فأخبره فأمر رسول الله ﷺ فنوديَ الصّلاة جامعة ثمّ خرج فقال للأعرابيّ: أخبرهم. فأخبرهم. فقال رسول الله ﷺ: صَدَقَ، والذي نفس محمّد بيده لا تقوم السّاعة حتّى تكلّم السّباع الإنس»[3]. يتحوّل الذّئب في الخبر إلى شاهد على صدق نبوّة محمّد والحديث ينتقل من الخبر الغريب إلى الخبر المشهور بين الجماعة. فإذا استغرب الرّاعي حديث الذّئب فإنّ محمّداً

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 298.

(2) نفسه، ص: 299-304.

(3) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 3، ج. 6، ص: 153-154.

يجعل من الخبر تأكيداً لرسالته بل إنّه يجعل من حديث الوحش للإنس لحظة إيذان اقتراب السّاعة. وقد أورد القاضي عياض رواية نطقت فيها شاة مسمومة كانت قد أهدتها يهوديّة للرّسول فإذا بالشّاة تحذّر محمّداً فتخبره بأنّها مسمومة[1]. لقد سعت هذه الأخبار إلى الرّفع من شأن نبوّة محمّد وذلك بالنّسج على منوال قصص سليمان مع الحيوان. ولا يخفى أنّ أخبار تسخير الحيوان إنّما تُفْصِحُ عن بنية أسطوريّة تبدو فيها كلّ الكائنات ناطقة متحاورة كاشفة عن عظمة الإله وصدق رسالة أنبيائه.

* * *

خاتمة الفصل

سعينا في هذا الفصل إلى تبيّن بعض دلالات معجزات التّسخير، فلاحظنا أنّ المتخيّل الإسلاميّ سخّر الطّبيعة لخدمة الإنسان فتحوّلت السّماء واهبة الطّعام للإنسان وهو ما يدلّ على أنّ المتخيّل قد أقام علاقة بين الغذاء والإله. واستحال الغذاء النّازل يوميّاً من السّماء بمثابة الميثاق بين العبد وإلهه. أمّا في معجزات تسخير الجماد فإنّنا ركّزنا اهتمامنا على أداتين سحريّتين هما العصا والخاتم عبّر بهما المتخيّل عن رغبة الإنسان في تحقيق أحلامه. وقد لاحظنا أنّ النّبات والحيوان سُخِّرا أيضاً للإنسان وهو ما يكشف عن رغبة المتخيّل الإسلاميّ في إضفاء القداسة على أشياء العالَم. ومن ثمّة يمكن استخلاص قانون من قوانين المتخيّل يتمثّل في سعيه الدّؤوب إلى إضفاء دلالات مقدّسة على الظّواهر الطّبيعيّة فيحوّلها من ظواهر طبيعيّة إلى ظواهر مقدّسة. إنّ إضفاء النّزعة السّحريّة على العالَم يكسب الظّواهر والأشياء دلالات رمزيّة ما كانت لها في الأصل ويستحيل طريقة في التّفكير. وإذا كان الكلّ مسخّراً في خدمة الإنسان، طبيعةً وحيواناً وجماداً ونباتاً، فإنّ ذلك لغاية الإقرار بعظمة الخالق.

---

(1) انظر الخبر في: عياض (القاضي أبو الفضل)، **الشّفا بتعريف حقوق المصطفى**، بيروت، دار الفكر، ط. 1988، ج. 2، ص: 316-317.

الفصل الثّاني:

معجزات المداواة والإحياء

مقدّمة الفصل

أنيطت بالنّبيّ جملة من الأدوار فلم يقتصر على إبلاغ الدّعوة الدّينيّة وترسيخ منظومة قيميّة وعقائديّة فخصّه المتخيّل الدّينيّ بوظائف أخرى أهمّها الوظيفة العلاجيّة. لذلك سنحاول في هذا الفصل من عملنا التّركيز على قدرتين أساسيّتين برزتا في مدوّنتنا وتجلّتا في معجزات المداواة والإحياء. ومن ثمّة سنتبيّن دلالة هذا الصّنف من المعجزات، فقسّمنا العمل إلى محطّتين: اهتممنا في المحطّة الأولى بمعجزات المداواة وحاولنا كشف الرّغبات الكامنة وراء إنتاج هذا الصّنف من النّصوص، وسعينا إلى تبيّن دلالة تواصل هذا الاعتقاد في الفكر الشّعبيّ. ثمّ درسنا في المحطّة الثّانية من عملنا معجزات الإحياء لتدبّر دلالات هذه النّصوص ووظائفها.

فما دلالة نصوص معجزات المداواة والإحياء؟

وما هي الرّغبات الكامنة وراء إنتاج هذه النّصوص؟

وكيف يمكن أن نفهم استمرار هذا الاعتقاد في زمن تطوّر العلوم الطبّيّة؟

I. معجزات المداواة

احتفت الأناجيل بمعجزات المداواة، فقد عثرنا على حوالى عشرين مثالاً.

وقد شملت هذه المعجزات إبراء المرضى من الصّمّ والبكم والمجانين والمفلوجين والمشلولين والبرصى. واللّافت للنّظر أنّ إنجيلَيْ متّى ولوقا يعتبران أكثر الأناجيل إيراداً لهذه المعجزة. فنحن نعثر على ما يقارب أربعة عشر مثالاً في كلّ منهما، ونجد أمثلةً أقلّ في إنجيل مرقس، في حين يتضاءل حضور المعجزة عند يوحنّا. فما دلالة هذا التّباين الكمّيّ في معجزات المداواة بين الأناجيل؟ فهل يعود الأمر إلى رغبة إنجيليْ متّى ولوقا في المبالغة وتضخيم المعجزة في حين اقتصرت بقيّة الأناجيل على تأكيد قدرة عيسى على المداواة؟

لقد أقرّت الأناجيل بأنّ عمليّة تبشير عيسى ونشر تعاليمه صاحبتها عمليّات إبراء شملت أمراضاً عديدة. فنحن نقرأ في إنجيل متّى: «وَكَانَ يَسُوعُ يَطُوفُ كُلَّ الجَلِيلِ يُعَلِّمُ فِي مَجَامِعِهِمْ وَيَكْرِزُ بِبَشَارَةِ المَلَكُوتِ وَيَشْفِي كُلَّ مَرَضٍ وَكُلَّ ضُعْفٍ فِي الشَّعْبِ فَذَاعَ خَبَرُهُ فِي جَمِيعِ سُورِيَةَ فَأَحْضَرُوا إِلَيْهِ جَمِيعَ السُّقَمَاءِ المُصَابِينَ بَأَمْرَاضٍ وَأَوْجَاعٍ مُخْتَلِفَةٍ وَالمَجَانِينَ وَالمَصْرُوعِينَ وَالمَفْلُوجِينَ فَشَفَاهُمْ»[1]. يقرّ نصّ الآية الإنجيليّة بقدرة خارقة امتلكها يسوع أمكنه بواسطتها مداواة كلّ ضعف ومرض في الشّعب. والأكيد أنّ الجزء الأوّل من الآية يبقى غامضاً يثير التّساؤل فيسوع في طوافه كان يعلّم ويكرز ويشفي وقد اقترن الشّفاء هنا بالمرض والضّعف على الإجمال. فهل كانت هذه المداواة روحيّة بمعنى نزع الشّرور من الأنفس بواسطة التّربية الأخلاقيّة وبثّ القيم السّمحة في الجماعة؟ أمّا الجزء الثّاني من الآية فإنّه يؤكّد قدوم السّقماء ويعدّد الأمراض التي اختصّ عيسى بمداواتها، فهل فهم القوم من المداواة المعنى المادّيّ وهو إبراء الجسد وغيّبوا الفهم الأخلاقيّ والنّفسيّ؟ ومن ثمّة هل يمكن أن نذهب في فهم المعجزة فهماً رمزيّاً فتكون قدرة عيسى كامنة في مداواة الشّرور وصقل الأنفس الأمّارة بالسّوء خاصّة وأنّ أوّل عمليّة علاج تمّت بعد نجاح تجربته مع الشّيطان؟[2]، فهل المقصود بالمداواة قدرة عيسى على مساعدة الجماعة حتّى

---

(1) **متّى** 4 :23-25.

(2) انظر نصّ التّجربة في: **متّى** 4: 1-11.

يتخلّص كلّ من شيطانه؟ وهل كان النّصّ يقصد بالمداواة العلاج الرّوحيّ، أي قدرة عيسى على نزع الشّرّ من الأنفس وترويض الذّات استعداداً للدّخول في ملكوت الرّبّ أم كان المقصود بالمداواة إبراء أسقام الجسد كما فهمت الجماعة وساد الاعتقاد في ذلك من بعد؟ فإذا كانت تعاليم عيسى أخلاقيّة غايتها تحرير الذّات من الشّرور قبل كلّ شيء أفلا تكون الرّسالة هي الدّواء غايتها مداواة الباطن لا الظّاهر خاصّة وأنّه إذا سلم الباطن سلم الظّاهر وإذا شفيت النّفس شُفِي الجسد؟ ولكن كيف يمكن أن نفهم المداواة هذا الفهم وقد سجّل الحواريّون أمثلة عديدة تقوم شاهدة على مداواة الجسد «وَلَمَّا نَزَلَ إِلَى الجَبَلِ تَبِعَتْهُ جُمُوعٌ كَثِيرَةٌ وَإِذَا أَبْرَصُ قَدْ جَاءَ وَسَجَدَ لَهُ قَائِلاً يَا سَيِّدُ إِنْ أَرَدْتَ تَقْدِرُ أَنْ تُطَهِّرَنِي فَمَدَّ يَسُوعُ يَدَهُ وَلَمَسَهُ قَائِلاً أُرِيدُ فَاطْهَرْ. وَلِلْوَقْتِ طَهُرَ بَرَصُهُ فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ انْظُرْ أَنْ لَا تَقُولَ لأَحَدٍ بَلْ اِذْهَبْ أَرِ نَفْسَكَ لِلْكَاهِنِ وَقَدِّم القُرْبَانَ الذِي أَمَرَ بِهِ مُوسَى شَهَادَةً لَهُمْ»[1].

إنّ النّاظر في نصّ الآية يلاحظ حضور فعل يثير التّساؤل وهو فعل «طهر» فالأبرص قدم طالباً التّطهير فحقّق له يسوع الأمر. والتّطهير كان مقترناً بشفاء داء جسديّ هو البرص. فما المقصود بالتّطهير في الآية؟ إنّ فعل التّطهير يرتبط بما هو نفسيّ أكثر من ارتباطه بما هو جسديّ، فهل كان المرض في اعتقاد القدامى دنساً وعيباً خُلقيّاً يظهر على الجسد؟ ولعلّ ما يلفت الانتباه في نصّ الآية هو التّناقض الكامن في بنيته. فالآية تؤكّد أنّ يسوع كان يقوم بعمليّة المداواة أمام جموع كثيرة ولكنّها تعود لتذكر طلب يسوع من الأبرص التّكتّم وعدم إفشاء المعجزة فما دلالة هذا التّناقض؟ فالآية تحرص من جهة على أن تبقى المعجزة طيّ الكتمان لكنّها من جهة أخرى تؤكّد شيوع قدرة عيسى على المداواة. أمّا إذا قلّبنا النّظر في النّصّ القرآنيّ فإنّنا نلاحظ حضور بعض الآيات تقرّ بقدرة عيسى على الإبراء: ﴿وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم

(1) متّى: 1-5.

مُّؤْمِنِينَ﴾[1]. وتؤكّد الآية الواردة في سورة المائدة هذا الأمر: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي﴾[2].

وردت الآية الأولى على لسان عيسى فهو ممتلك للقدرة على العلاج ونحن نلاحظ أنّ النّصّ القرآنيّ قد قصر علاج عيسى على مرضين هما الكمه والبرص، في حين أقرّت الآية الثّانية أنّ هذه القدرة مرتبطة بإرادة الله. ولعلّ في تكرار كلمة «بإذني» ما يؤكّد ذلك. والنّصّ القرآنيّ إذ يقرّ بقدرة عيسى على المداواة فإنّه لم يسجّل شهادات دالّة على قيامه بهذه العمليّة ممّا جعل النّصّ مقرّاً لهذه القدرة من دون تفصيل. ولم يقتصر النّصّ على تأكيد قدرة عيسى على المداواة بل إنّه يؤكّد أنّ القرآن في حدّ ذاته شفاء. ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاء وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إَلَّا خَسَاراً﴾[3]. فما المقصود بكلمة «شفاء» هل هو شفاء للجسد أم للذّات؟

إنّ غموض كلمة «الشّفاء» في النّصّ يجعل التأويل قابلاً للانخراط في أفق متخيّل فيستحيل القرآن في الممارسات الشّعبيّة قوّة قادرة على إبراء أعصى الأمراض. وقد حرصت المدوّنة القصصيّة على تأكيد اختصاص عيسى بمعجزة المداواة يقول ابن كثير: «كانت معجزة كلّ نبيّ في زمانه بما يناسب أهل ذلك الزّمان [...] وهكذا عيسى بن مريم بُعِثَ في زمن الطّبائعيّة الحكماء فأرسل بمعجزات لا يستطيعونها ولا يهتدون إليها وأنّى لحكيم إبراء الأكمه الذي هو أسوأ حالاً من الأعمى والأبرص والمجذوم ومن به مرض مزمن»[4]. إنّ حرص ابن كثير على أن يكون المعجز من جنس ما نبغ فيه القوم يدلّ على أمرين أساسيّين: ربط المعجز بإطاره الواقعيّ والثقافيّ من جهة وإبراز تفرّده من

---

(1) **آل عمران**: 49.

(2) **المائدة**: 110.

(3) **الإسراء**: 82.

(4) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 2، ص: 87-88.

جهة أخرى. لكن إذا أقرّ ابن كثير بنبوغ قوم عيسى في العلوم الطّبّيّة فهل يمكن تصديق ذلك؟ وهل من نصوص علميّة تؤكّد نبوغ اليهود زمن عيسى في علوم الطّبّ؟ ثمّ إذا افترضنا تطوّر العلوم الطّبّيّة في عصر عيسى فهل يمكن مقارنتها بما توصّل إليه الطّبّ من تقدّم وتطوّر وإنجازات خارقة في العصر الحديث؟ أمّا الثّعلبي فقد أكّد معجزة المداواة بقوله: «وكان عيسى يتعلّم في السّاعة علمَ يومٍ وفي اليوم علم شهر وفي الشّهر علم سنة. فلمّا تمَّ له ثلاثون سنة أوحى الله تعالى إليه أن يبرز للنّاس ويدعوهم إلى الله ويضرب لهم الأمثال ويداوي المرضَى والزَّمْنَى والعميَانَ والمجانين ويقمع الشّياطين ويزجرهم ويذلّهم وكانوا يموتون من خوفه. ففعل ما أمر به فأحبّه النّاس ومالوا إليه واستأنسوا به وكثرت أتباعه وعلا ذكره وربّما اجتمع عليه من المرضى والزّمنى في السّاعة الواحدة خمسون ألفاً فمن أطاق منهم أن يمشي إليه مشى إليه ومن لم يُطق وصل إليه عيسى (عليه السلام) وإنّما كان يداويهم بالدّعاء شرط الإيمان»[1].

إنّ ما يمكن ملاحظته من خلال ما أورده الثّعلبي أنّه لم يقدّم أخباراً تؤكّد حصول معجزات المداواة. فإذا كانت الأناجيل تقدّم حالات شفاء فتحرص على دعم هذه القدرة بشهادات حيّة فإنّ الثّعلبيّ يقرّ المعجزة من دون أن يسعى إلى تقديم روايات عجيبة في شأن المداواة. هل يعود الأمر إلى عدم اطّلاعه على النّصوص الإنجيليّة السّاردة لبعض روايات العلاج؟ أم كان راغباً في الوفاء للنصّ القرآنيّ الذي أورد المعجزة على الإجمال من دون تفصيل؟ غير أنّنا يمكن أن نقف على أمر مهمّ في ما ذكره الثّعلبي. فالخبر إذ يؤكّد رسالة عيسى فإنّه يحصرها في الوظيفة العلاجيّة. فلم يعد يفهم من الرّسالة بثّ الاعتقاد بالإله وترسيخ قيم أخلاقيّة سامية وإنّما أصبح العلاج هو رسالة عيسى الأساسيّة. فما كانت دعوة عيسى لتنجح لو لم ترتكز على قدرته الخارقة في العلاج. ولئن أكّدت النّصوص الإنجيليّة على أنّ المداواة كانت تطهيراً فإنّ

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 393.

المتخيّل الإسلاميّ يحصر مفهوم المداواة في إبراء أسقام الجسد وهو بذلك يرسم فهماً مخصوصاً للمعجزة يجرّد التّطهير من دلالاته المختلفة والمرتبطة أساساً بما هو نفسيّ أخلاقيّ.

وقد لاحظنا ارتباط المداواة بجملة من الطّقوس والممارسات تتمثّل في الدّعاء والمداواة بالرّيق واللّمس أو المسح فينقل الثّعلبي هذا الخبر قائلاً: «ودعاؤه الذي كان يشفي به المرضى ويحيي به الموتى: اللهمّ أنت إله من في السّماء وإله مَنْ في الأرض لا إله فيهما غيرك وأنت جبّار مَنْ في السّماوات وجبّار من في الأرض لا جبّار فيهما غيرك، وأنت ملك من في السّماء وملك مَنْ في الأرض لا ملك فيهما غيرك، وأنت حكم من في السّماء وحكم مَنْ في الأرض لا حكم فيهما غيرك، قدرتك في الأرض كقدرتك في السّماء وسلطانك في الأرض كسلطانك في السّماء أسألك بأسمائك الكرام إنّك على كلّ شيء قدير»[1]. إنّ الوظيفة العلاجيّة في هذا الخبر لا تتمّ بواسطة دواء يقدّم للمرضى وإنّما تحقّق بواسطة طقس الدّعاء أي بواسطة سلطة الكلمة. فالدّعاء يستحيل طقساً شفائيّاً لما للكلمة من وظيفة سحريّة قادرة على التّأثير في المرضى. فطقس العلاج يوظّف المخزون الثّاوي في متخيّل الكلمة، وقد تبيّنّا في ما سبق أنّ الكلمة ما كان لها هذا التّأثير السّحريّ لولا النّظرة الأسطوريّة للّغة التي تقيم علاقة سحريّة بين المنطوق والفعل. وقد نسج المتخيّل الدّينيّ العديد من الخوارق والكرامات تمّ فيها توظيف الدّعاء في طقس العلاج، من ذلك ما رواه النّبهاني في كرامة لعليّ بن أبي طالب: «يروى أنّ واحداً من محبّيه سرق وكان عبداً أسود فأتي به إلى عليّ. فقال له: أسرقت؟ قال: نعم. فقطع يده. فانصرف من عنده فلقيه سلمان الفارسيّ وابن الكوّاء فقال ابن الكوّاء.: من قطع يدك؟ فقال: أمير المؤمنين ويعسوب المسلمين وختن الرّسول وزوج البتول. فقال: قطع يدك وتمدحه؟ فقال: ولمِ لا أمدحه وقد قطع يدي بحقّ وخلّصني من النّار. فسمع سلمان ذلك فأخبر به

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 393.

عليّاً. فدعا الأسود ووضع يده على ساعده وغطّاه بمنديل ودعا بدعوات فسمعنا صوتاً من السّماء ارفع الرّداء عن اليد فرفعناه فإذا اليد قد برأت بإذن الله تعالى وجميل صنعه»[1].

من الواضح أنّ الكرامة تحاول التّنصيص على مناقب عليّ وهي تنطلق من وضعيّة أولى أساء فيها العبد فاقتصّ منه عليّ بقطع يده وتطبيق الحدّ المذكور في نصّ المصحف[2]، غير أنّ هذا العقاب يتحوّل إلى معجزة. فإرجاع اليد المبتورة إلى الجسد يعتبر أمراً خارقاً يتحقّق بواسطة الدّعاء. فالملفوظ الدّعائيّ يتحقّق باسترجاع اليد.

وإذا كان الدّعاء هو التّقنية العلاجيّة الأكثر تواتراً فقد حضرت تقنيات أخرى مثل الرّيق. وهو ما يتجلّى في قصّة موسى: «وكان لفرعون يومئذ بنتٌ ولم يكن له ولد غيرها [...] وكان بها بَرَصٌ شديدٌ وكان فرعون قد جمع لها الأطبّاء من مصر والسّحرة فنظروا في أمرها فقالوا له: أيّها الملك إنّا لا نرى بُرْءَها إلّا من قبل البحر شيء يؤخذ منه شبه الإنسان فيؤخذ من ريقه ويلطّخ به برصها فتبرأ من ذلك [...] فلمّا أخرجوه [موسى] من التّابوت عمدت بنت فرعون إلى ما كان يسيل من ريقه فلطّخت به برصها فبرأت»[3]. وقد تبيّنت نلّلي سلامة العامري حالات من المعالجة بالتّفل في إفريقيّة، فتذكر كرامة منسوبة إلى أحمد بن عروس (ت 868 هـ) وأخرى لعبد الرحمن الهزميري في شفاء مريضة بالبرص: «وجعل يحدّثنا ويمسح بريقه على موضع البرص المرّة بعد المرّة [...] ونظرت إلى وجه أختي فإذا هو قد ذهب البرص منه»[4]. إنّ

(1) النّبهاني (يوسف)، **جامع كرامات الأولياء**، ج. 1، ص: 142. واليعسوب: السّيّد والرّئيس والمقدّم.

(2) ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، **المائدة**: 38.

(3) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 172.

(4) العامري (نلّلي سلامة)، **الولاية والمجتمع، مساهمة في التّاريخ الدّينيّ والاجتماعيّ لإفريقيّة في العهد الحفصيّ**، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، ط. 1، 2001، ص: 358.

الرّيق يتحوّل إلى وسيلة علاج. فالرّيق باعتباره مادّة مرتبطة بالفم له علاقة مباشرة بالكلام وانطلاقاً من هذه العلاقة يكتسب قدرة سحريّة على العلاج[1]، خاصّة إذا كانت هذه المادّة صادرة عن شخص تربطه علاقة بالمقدّس.

ويتمّ العلاج بواسطة اللّمس أو المسح ويظهر ذلك في نصّ معالجة عزير لأَمَتِهِ: «لمّا أَحْيَا الله عزيراً بعد ما أماته مائة سنة رَكِبَ حماره حتّى أتى محلّه [...] فإذا هو بعجوز عمياء مقعدة قد أَتَى عليها مئة وعشرون سنة وكانت أَمَةً له [...] فلمّا أصابها الكِبَر أصابتها الزّمانة. فقال لها عزير: يا هذه هذا منزل عزير؟ قالت: نعم، هذا منزل عزير [...] قال: فإنّي أنا عزير كان الله قد أماتني مئة سنة ثمّ بعثني. قالت فإنّ عزيراً كان رجلاً مستجاب الدّعوة يدعو للمريض وصاحب البلاء بالعافية والشّفاء فيعافيه الله تعالى ويشفيه فادع الله تعالى أن يردّ عليّ بصري حتّى أراك فإذا كنت عزيراً عرفتك. قال: فدعا ربّه ومسح بيده على وجهها وعينيها فاستجاب الله له فعوفيت»[2]. ما كان لعزير إتيان هذه المعجزة إلّا لعلاقته بالمقدّس. لذلك فإنّ التّأكّد من هويّته يمرّ حتماً بإثبات قدرته على العلاج. فالمعجزة هنا إثبات للهويّة وتأكيد التّواصل الدّائم والارتباط الوثيق بقوى المقدّس. ونحن نلاحظ أنّ المعجزة تستخدم اللّمس طريقة للعلاج. فاللّمس إقامة علاقة بين المقدّس وجسد المريض. وهو من ثمّة تحويل لقدرة خارقة كامنة في الجسد. إنّ العلاج لا يتمّ بواسطة اللّمس وإنّما بما أضفاه المتخيّل على هذا الفعل من معنى دالّ يرتبط فيه الجسد المقدّس بالجسد المريض فكأنّ للجسد المقدّس وتحديداً اليد اليمنى قدرة سحريّة على امتصاص المرض ومحوه[3]. وقد ذكر ابن كثير معجزة نسبها إلى النّبيّ وقع

---

(1) Voir: *Dictionnaire des symboles*, art. «Salive», p. 842.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 347.

(3) لمزيد التّوسّع في رمزيّة اليد اليمنى وقدرتها السّحريّة على العلاج، انظر: بسّام الجمل، **رمزيّة اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ**، ضمن: مجلّة **مقدّمات** (المغربيّة)، عدد: 37، شتاء 2007، ص: 52-77.

فيها العلاج بواسطة اللّمس: «فعن ابن عبّاس قال: إنّ امرأة جاءت بولدها إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إنّ به لَمَماً وإنّه يأخذه عند طعامنا فيفسد علينا طعامنا. قال: فمسح رسول الله ﷺ صدره ودعا له. فَثَعَّ ثَعَّةً فخرج منه مثل الجرو الأسود يسعى»[1]. يندرج الخبر ضمن فضائل الرّسول ويحرص على إبراز قدراته العلاجيّة فيقوم سنداً مشرّعاً لمثل هذه الممارسات في الأوساط الشّعبيّة. واللّافت أنّ اللّمس كان هو التّقنية العلاجيّة التي بها استأصل النّبيّ الجنّ المتجسّد في شكل جرو. إنّ الخبر يندرج ضمن نظرة أسطوريّة تربط المرض بالجنّ والواضح أنّ اختلالَ العقل بسبب المرض كان مفهوماً بعيداً عن الثّقافات القديمة سواء أكانت إسلاميّة أم مسيحيّة، فكان الاعتقاد بوجود قوى خفيّة تسيطر على الإنسان وتتملّكه. ومن ثمّة كانت الحاجة أكيدة إلى استئصالها بواسطة تقنيات علاجيّة وممارسات سحريّة لا يقوم بها إلّا من كان على ارتباط وثيق بالمقدّس.

إنّ ما يمكن استنتاجه أنّ النّصوص المقدّسة سواء أكان الأمر متعلّقاً بالإنجيل أم بالقرآن قد أقرّت معجزات المداواة رغم أنّ العبارات الواردة فيها من قبيل التّطهير والشّفاء أقرب إلى المعاني الدّالّة على الطّمأنينة وشفاء الصّدور منها إلى شفاء الأجساد. وإلى هذا المعنى ذهب ابن عربيّ في تأويله لهذه المعجزات. ففي تفسيره لمعجزة مداواة عيسى يقول: «وأبرئ «الأكمه» المحجوب عن نور الحقّ الذي لم تنفتح عين بصيرته قطّ ولم تبصر شمس وجه الحقّ ولا نوره ولم يعرف أهله بكحل نور الهداية، و«الأبرص» المعيوب نفسه بمرض الرّذائل والعقائد الفاسدة ومحبّة الدّنيا ولوث الشّهوات بطبّ النّفوس»[2].

إنّ ابن عربيّ لا يفهم المعجزة على الحقيقة وإنّما على المجاز. فليس المقصود عنده إبراء الأكمه إرجاع حاسّة البصر، وهو لا يفهم مداواة الأبرص

---

(1) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 3، ج. 6، ص: 170-171. وثَعَّ ثَعَّةً: أي قَاءَ قَاءَةً.

(2) ابن عربيّ، **التّفسير**، ج. 1، ص: 129.

بإبراء داء الجسد، إنّ الكمه عنده لا يرتبط بفقد حاسّة البصر إنّما الكمه هو جهل الذّات وعدم إدراكها الحقّ فالمرض دنس يصيب الذّات لا علّة تصيب الجسد. وليس البرص داءً جسديّاً وإنّما هو رذيلة في الذّات وشيوع للعقائد الخبيثة والفاسدة. وما المداواة في هذا التّفسير إلّا تحقيق لتعاليم الرّسالة النّاهضة بإبراز نور الحقّ وتطهير الذّوات من الآفات التي تصيبها. فالمداواة هنا غاية الرّسالة. أليس هدف الرّسالة ومرادها خلق إنسان جديد وتطهيره من رذائله وأمراضه؟

ومن ثمّة يمكن القول إنّ النّصوص القصصيّة وممارسات التّصوّف الشّعبيّ قد رسّخت فهماً مخصوصاً للنّصوص المقدّسة فرأت فيها ما يسندها لتبرير ممارساتها العلاجيّة غير أنّه من الضّروريّ التّشديد على أنّ هذه الممارسات كانت في الأساس تحقيقاً لرغبة إنسانيّة. فالإنسان في مواجهته للآفات التي تصيبه وللأوبئة التي تحصده وتهدّد بقاءه كان يُمنّي النّفسَ بالتّخلّص منها. لذلك تراه يسعى إلى أن يخصّ فئة من المجتمع بوظيفة علاجيّة علّه يحقّق رمزيّاً ما عجز عن تحقيقه في أرض الواقع. إنّ هذه الممارسات العلاجيّة السّحريّة إنّما تعبّر عن رغبة كامنة في ذات الإنسان تسعى إلى قهر الآفات والأمراض. ولعلّ هذه الممارسات تزدهر وتينع كلّما وقف الإنسان عاجزاً أمام المرض. وكان ضعف الإنسان وعجزه خيرَ وقود لتفشّي هذه الممارسات وتواصلها. إنّ في تواصل هذه الرّغبة ما يشرّع لبقاء هذه الممارسات حتّى في زمن تطوّر العلوم وتقدّم الطّبّ الحديث. فالنّاظر مثلاً في وسائل الإعلام الحديثة سواءً أكانت مجلّات أم جرائد أم قنوات فضائيّة أم شبكة أنترنيت يلاحظ بيسر استمرار هذه العقليّة الأسطوريّة[1] ويتبيّن منافسة «الرّوحانيّين»

(1) تزخر وسائل الإعلام بمقالات إشهاريّة لهؤلاء «الرّوحانيّين» انظر على سبيل المثال لا الحصر: صحيفة **أخبار الجمهوريّة** تلاحظ مقالات إشهاريّة لكثير ممّن يدّعون القدرة على العلاج فقد أحصينا ستّ مقالات لروحانيّين في عددٍ واحدٍ. ولا تقتصر هذه المعالجات على الرّجال وإنّما تشمل النّساء أيضاً حيث أصبحن يمتلكن هذه القدرة. أمّا=

للطّبّ المعاصر حتّى إنّ بعضهم يدّعي أنّه «الوحيد في العالم الذي له القدرة على معالجة الصّمّ والبكم والسّرطان في مراحله الأولى والوسطى والعجز والضّعف الجنسيّ والبوصفير (A. B. C.) وداء السّكّري وفقر الدّم وإزالة أعتى أنواع السّحر بجميع أنواعه والتّابعة وفكّ المربوط [...] يعالج مرضاه بالقرآن بكرامة ربّانيّة ولا يستعين بالجانّ»[1]، بل إنّ المقال يدعم هذا الإشهار بجملة من الاعترافات والإنجازات التي قدّمها الرّوحانيّ.

نستنتج ممّا تقدّم أنّه مهما تكن المواقف من هذه الممارسات، إنكاراً أو إيماناً فإنّها لتعبّر تعبيراً دقيقاً عن رغبة إنسانيّة كونيّة، قديمة متواصلة، رغبة تسعى إلى تخفيف وطأة المرض على الإنسان وتقليص مأساته. فهي من ثمّة تقوم بوظيفة نفسيّة فتفتح أملاً - وإن كان وهميّاً - بقدرة الإنسان على قهر الألم والمرض والموت، وهي من ثمّة تؤكّد أنّ طبيعة الإنسان ليست عقلاً محضاً بل هي عقل وخيال ووجدان، وإلّا فما دلالة حضور هذه الظّاهرة في زمن يقفز فيه العلم قفزات سريعة دالّة على تقدّمه المطّرد؟

II. معجزات الإحياء

وردت معجزات الإحياء في كلّ الأناجيل التي تضمّنها العهد الجديد[2]. ويذكر إنجيل متّى قدرة عيسى على الإحياء: «وَفِيمَا هُوَ يُكَلِّمُهُمْ بِهَذَا إِذَا رَئِيسٌ قَدْ جَاءَ فَسَجَدَ لَهُ قَائِلاً إِنَّ ابْنَتِي الآنَ مَاتَتْ لَكِنْ تَعَالَ ضَعْ يَدَكَ عَلَيْهَا فَتَحْيَا، فَقَامَ يَسُوعُ وَتَبِعَهُ هُوَ وَتَلَامِيذُهُ [...] وَلَمَّا جَاءَ يَسُوعُ إِلَى بَيْتِ الرَّئِيسِ وَنَظَرَ الْمُزَمِّرِينَ وَالجَمْعَ يَضُجُّونَ قَالَ لَهُمْ تَنَحَّوْا فَإِنَّ الصَّبِيَّةَ لَمْ تَمُتْ وَلَكِنَّهَا نَائِمَةٌ فَضَحِكُوا عَلَيْهِ فَلَمَّا أُخْرِجَ الجَمْعُ دَخَلَ وَأَمْسَكَ بِيَدِهَا فَقَامَتِ

= وسائل العلاج فهي متنوّعة: القرآن، الماء... انظر: **أخبار الجمهوريّة** (جريدة أسبوعيّة تونسيّة)، العدد: 865، بتاريخ 26 أفريل 2007.

(1) **الإعلان** (جريدة أسبوعيّة تونسيّة)، العدد: 1707، بتاريخ 24 أفريل 2007.

(2) انظر مثلاً: **متّى** 9: 18-26، **لوقا** 7: 11-17، **مرقس** 5: 22-43، **يوحنّا** 11: 38-45.

الصَّبِيَّةُ فَخَرَجَ ذَلِكَ الخَبَرُ إِلَى تِلْكَ الأَرْضِ كُلِّهَا»[1].

تقرّ الآية قدرة عيسى على الإحياء ولعلّ الإحياء هنا كان امتداداً طبيعيّاً لطقوس المداواة، غير أنّ اللّافت للنّظر في هذه الآية أنّ إحياء بنت الرّئيس كانت أوّل معجزة تظهر فيها هذه القدرة الخارقة لعيسى. فإذا كانت هذه القدرة غير معلومة فكيف كان الرّئيس على يقين من استطاعة عيسى إحياء ابنته. ولِمَ استعانَ به؟ هل يعود الأمر إلى تصوّر قديم لوظيفة النّبيّ فهو إضافة إلى وظيفته التّبشيريّة يمتلك قدرات خارقة منها المداواة والإحياء؟ أم يعود إلى أنّ صورة النّبيّ ووظائفها إن هي إلّا استجابة لحاجيات الجماعة الثّقافيّة والنّفسيّة؟ ثمّ ألا يمكن القول إنّ المعجزة إن هي إلّا تحقيق لانتظارات الجماعة؟

إنّ الآية تعكس وضعيّة ثقافيّة، فالجماعة وهي ترفع من شأن النّبيّ لا تهتمّ بتعاليمه الدّينيّة والأخلاقيّة بقدر ما تحرص على أن يكون صاحب قدرات غير عاديّة تخلّصهم من آلامهم وتزيل عنهم أكدارهم. وترسم الجماعة بذلك صورة للنّبيّ تستجيب لحاجيّاتها الثّقافيّة والنّفسيّة والاجتماعيّة. ونحن نلاحظ إشارة طريفة في نصّ الآية تتمثّل في تصريح عيسى بأنّ الفتاة لم تمت وإنّما كانت نائمة، فهل يعني هذا انتفاء المعجزة أصلاً وأنّ عيسى ما كانت معجزته إلّا في قدرته على إيقاظ الفتاة من نومها؟ أم يعود الأمر إلى رغبته في عدم إظهار المعجزة؟ ثمّ ألا يمكن أن تكون هذه الشّهادات غايتها الرّفع من شأن عيسى ومحاولة لأسطرة صورته؟

أمّا في إنجيل لوقا فنقرأ «وَفِي اليَوْمِ التَّالِي ذَهَبَ إِلَى مَدِينَةٍ تُدْعَى نَايِينَ وَذَهَبَ مَعَهُ كَثِيرُونَ مِنْ تَلَامِيذِهِ وَجَمْعٌ كَثِيرٌ. فَلَمَّا اقْتَرَبَ إِلَى بَابِ المَدِينَةِ إِذَا مَيْتٌ مَحْمُولٌ ابْنٌ وَحِيدٌ لأُمِّهِ وَهْيَ أَرْمَلَةٌ وَمَعَهَا جَمْعٌ كَثِيرٌ مِنَ المَدِينَةِ. فَلَمَّا رَآهَا الرَّبُّ تَحَنَّنَ عَلَيْهَا وَقَالَ لَهَا لَا تَبْكِي ثُمَّ تَقَدَّمَ وَلَمَسَ النَّعْشَ فَوَقَفَ الحَامِلُونَ فَقَالَ أَيُّهَا الشَّابُّ لَكَ أَقُولُ قُمْ فَجَلَسَ المَيِّتُ وَابْتَدَأَ يَتَكَلَّمُ فَدَفَعَهُ إِلَى أُمِّهِ»[2].

---

(1) **متّى** 9: 18-26.

(2) **لوقا** 7: 11-16.

إنّ معجزة الإحياء في هذه الآية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بصورة عيسى. فعيسى في الآية لم يكن نبيّاً فحسب بل كان ربّاً «فَلَمَّا رَآهَا الرَّبُّ تَحَنَّنَ عَلَيْهَا». إنّ الآية ترتفع بعيسى من الشّخص التّاريخيّ إلى الإله وهي بذلك لا تُسند إليه الخوارق وإنّما تصبح الخوارق خصائص متجسّدة فيه باعتباره إلهاً قادراً على الإتيان بالمعجزات. إنّ كلمة «الرّبّ» في نصّ الآية تثير التّساؤل: فهل كانت الجماعة المسيحيّة الأولى ترى في عيسى ربّاً أم أنّ اعتباره ربّاً كان تصوّراً لاحقاً أسهم في إنتاجه الجدل العقائديّ؟

أمّا النّصّ القرآنيّ فإنّه يخصّ الله بالمعجزة وهو دليل على الاعتقاد بالبعث. فإذا ارتاب إبراهيم في قدرة الله على الإحياء تمّت العمليّة أمامه تمثيلاً: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1].

إنّ معجزة الإحياء في الآية القرآنيّة كانت دليلاً ليطمئنّ قلب إبراهيم ويؤمن بقدرة الله على البعث. فالآية وإن أكّدت معجزة الإحياء فإنّها كانت تؤسّس لمقالة اعتقاديّة أساسيّة هي البعث. وإذا كان البعث من خصائص الإله به يتفرّد فكيف يمكن فهم معجزات الإحياء؟ أفلا يكون المحيي صورة من صور الإله؟

إنّ النّصّ القرآنيّ يقرّ بأنّ عمليّة الإحياء لا تتمّ إلّا بإذن الله: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللّهِ وَأُبْرِئُ الأكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللّهِ﴾[2]، ومن ثمّة يمكن الإقرار بأنّ المعجزة في النّصّ القرآنيّ قدرة يمنحها الإله إلى الرّسول فيحقّقها على أرض الواقع دعماً لرسالته وتأييداً لنبوّته.

---

(1) البقرة: 260.

(2) آل عمران: 49.

وإذا كان النّصّ القرآنيّ قد أوجز القول في معجزة الإحياء فذكرها على الإجمال فإنّ النّصوص الثّواني قد توسّعت في إبراز هذا النّوع من المعجزات. فينقل ابن كثير خبراً رُوِي عن ابن عبّاس قال: «قال الحواريّون لعيسى بن مريم لو بعثت لنا رجلاً يشهد السّفينة فحدّثنا عنها قال فانطلق بهم حتّى أتى إلى كثيب من تراب فأخذ كفّاً من ذلك التّراب بكفّه قال: أتدرون ما هذا؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: هذا كعبُ حَامِ بْنِ نوح. قال وضرب الكثيب بعصاه وقال: قُمْ بإذن الله فإذا هو قائم ينفض التّراب عن رأسه»[1].

ينطلق الخبر من رغبة الجماعة في تبيّن صدق حدث الطّوفان ولا يكون الأمر إلّا بحضور شاهدٍ فمعجزة الإحياء في الخبر لم تكن هنا غاية في حدّ ذاتها، وإنّما كانت تنهض بوظيفة الإشهاد على صحّة حدث الطّوفان وبناء السّفينة. فالمعجزة تحوّلت إلى وسيلة إثبات واسترجاع لحظة ضاربة في القِدَم يتمّ استحضارها في الواقع قصد تعزيز الإيمان.

وإذا كانت معجزة إحياء حام غايتها الرّجوع بالزّمن إلى لحظة البدايات فإنّ معجزة إحياء قتيل بني إسرائيل كان لها أهداف أخرى «فقام القتيل حيّاً بإذن الله تعالى وأوداجه تشخب دماً وقال قتلني فلان ثمّ سقط ومات مكانه»[2]. إنّ معجزة الإحياء في الخبر تحقيق للعدالة وتحديد للشّخص المسؤول عن القتل.

وقد ارتبطت بعيسى جملة من الأخبار تؤكّد قدرته على الإحياء ومنها إحياء اليعازر «وكان صديقاً له [لعيسى] فأرسلت أخته إلى عيسى إنّ أخاك اليعازر يموت فأتِهِ وكان بينه وبينه مسيرة ثلاثة أيّام فأتاه هو وأصحابه فوجدوه قد مات منذ ثلاثة أيّام فقالوا لأخته: انطلقي بنا إلى قبره فانطلقت معهم إلى قبره وهو في صخرة مطبقة فقال عيسى: اللّهمّ ربّ السّماوات السّبع والأرضين

---

(1) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 132.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 236.

السّبع، إنّك أرسلتني إلى بني إسرائيل أدعوهم إلى دينك وأخبرتهم أنّي أحيي الموتى بإذنك فأَحْيِ العاذر. فقام العاذر وخرج من قبره وبقي وَوُلِدَ له»[1].

إنّ الخبر يُخِلُّ بشرط أساسيّ من شروط المعجزة. والمعجزة تقترن بالتّحدّي. والخبر لم يرسم تحدّياً لا ظاهراً ولا باطناً. فلا الجماعة طلبت من عيسى إظهار المعجزة ولا كان الأمر محتاجاً إلى تدخّل الغريب والمعجز لتدعيم إيمان القوم. فكانت المعجزة تحقيقاً لرغبة عيسى في رؤية صديقه. لذلك يمكن أن نستنتج أنّ المتخيّل الإسلاميّ في نسجه لأخبار المعجزات لم يكن وفيّاً للشّروط التي سنّها الأصوليّون لقيام المعجزة بقدر ما كان يحرص على تراكم الأخبار. فمراكمة أخبار المعجزات تخلق في المتقبّل إشباعاً نفسيّاً واستلاباً فكريّاً فيلفّه العجيب لفّاً ويؤمن بالأخبار إيماناً.

ولم ترتبط القدرة على الإحياء بعيسى فحسب بل نلاحظ أنّ المتخيّل الإسلاميّ منح هذه القدرة إلى إلياس ينقل الكسائيّ هذا الخبر: «وكان لعاميل ولد مشغوف به فمرض ومات فاشتدّ ذلك عليه فأقبل إليه إلياس وقال له: أيّها الملك ألا تدعو صنمك يردّ إلى ولدك روحه؟ فقام الملك ودخل إلى صنمه وأقام يتضرّع إليه من غدوة إلى اللّيل وهو لا يكلّمه، فخرج من عنده مغضباً. فقال له إلياس: ما صنعت؟ فقال: إنّه لم يصنع شيئاً. فقال له إلياس: إنّ ربّي قادر على أن يحييه فاجمع أهل مملكتك ليشاهدوا ذلك. فأمر الملك إحضارهم. فحضروا. وتقدّم إلياس وصلّى ركعتين ودعا الله تبارك وتعالى، فأحياه من ساعته. فقام وهو يقول لا إله إلّا الله وحده لا شريك له وإنّ إلياس رسول الله وعبده. فلمّا رأى عاميل ذلك قال: حسبي ما رأيت وما سمعت وأنا أشهد أن لا إله إلّا الله وأنّك يا إلياس رسول الله»[2].

انطلق الخبر من وضعيّة افتقار تتمثّل في فقد الملك لابنه. والخبر من

---

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 319.

خلال هذا الفقد يحرص على إقامة تقابل بين وضعيّتين، وضعيّة أولى تتمثّل في عجز الملك عن إعادة الابن، ووضعيّة ثانية تتمثّل في نجاح إله إلياس. إنّ الخبر يرسم مساراً للتّحدّي واضحاً. وإلياس يقترح على الملك تحدّياً ينتهي بتغيير عقيدة الملك. والمعجزة تحقّق غاية إقناعيّة. إنّ الغاية من الخبر واضحة فهو يهدف في بنيته إلى رسم أفق مخصوص فيحرص على إبهار المتقبّل لينطلق لسانه بالتّسبيح ويشهد بنبوّة إلياس.

وقد عثرنا على خبر آخر يتعلّق بصالح: «فأقبل معهم صالح حتّى دخلوا دار ذلك الرّجل فإذا هو ميّت هو وأبوه وأمّه وسائر أهله. فصلّى ركعتين ثمّ دعا ربّه تبارك وتعالى أن يحييه، ثمّ ناداه باسمه واسم أبيه وقال يا فلان بن فلان فأجابه لبّيك يا نبيّ الله. ثمّ استوى جالساً وهو يقول لا إله إلّا الله صالح عبد الله ورسوله»[1]. وقد علّق محقّق الكتاب في الهامش على هذه المعجزة قائلاً: «لا نجد في كتب التّاريخ أو القصص ذكراً لإحياء الموتى على يد نبيّ الله صالح، وإنّما معجزته التي خصّه الله بها النّاقة»[2]. إنّنا نتبيّن أنّ المعجزة اختصاص، فالمؤسّسة الدّينيّة وإن أكّدت أخبارَ المعجزات وأقرّتْها فإنّها بقيت حريصة على أن لا يتجاوز النّبيّ اختصاص النّبيّ الآخر.

وقد ارتبط الإحياء في نصوص القصص بالبعث. ولعلّ خبر إحياء عزير يؤكّد ذلك: «فَنَظَرَ إِلَى حماره فإذا هو قد بليت عظامه وصارت نخرة فنادى المَلَكُ عظام الحمار فأجابت وأقبلت من كلّ ناحية حتّى ركَّبَهُ الملك وعزير ينظر إليه ثمّ كساه العروق والعصب ثمّ كساه اللّحم ثمّ أنبت عليه الجلد والشّعر ثمّ نفخ فيه الرّوح فقام الحمار رافعاً رأسه وأذنيه إلى السّماء ناهقاً يظنّ أنّ القيامة قامت»[3]. إنّ دلالة خبر معجزة إحياء عزير تبدو واضحة، فالخبر يخدم غرضاً عقائديّاً ويحاول أن يدعم مقالة إسلاميّة أساسيّة تتمثّل في البعث.

---

(1) **المصدر السابق نفسه**، ص: 186.

(2) **المصدر نفسه**، الهامش: 10.

(3) نفسه، ص: 378.

ومن ثمّة تستحيل معجزة الإحياء مثالاً يُضرب وآية تقدّم للإيمان بأغرب المعجزات وهي القيامة، فمعجزات الإحياء صورة مصغّرة من القيامة. وبذلك يمكن إثبات أنّ معجزة الإحياء ترتبط بغرض عقائديّ وتقدّم دليلاً على قدرة الإله إحياء العباد ومحاسبتهم.

ولم تقتصر المدوّنة السُّنّيّة على إيراد معجزات الإحياء فقد احتفت أخبار الخوارق المنسوبة إلى جعفر الصّادق بما يؤكّد اكتسابه لهذه القدرة[1]، فتذكر الأخبار أنّ رجلاً فقد ابنته فقدم إلى الصّادق فأمره بالعودة إلى منزله، فيتطهّر ويصلّي فلمّا فعل ذلك عادت ابنته حيّة ترزق[2]. وقد عجّت كرامات الصّوفيّة بأخبار تؤكّد قدرة الوليّ على الإحياء، فنقل النّبهاني كرامة منسوبة إلى محمّد بن بهاء الدّين نقشبند «خرجت يوماً أنا [أي محمّد بن بهاء نقشبند] ومحمّد زاهد إلى الصّحراء، وكان مريداً صادقاً ومعنا المعاول نشتغل بها فمرّت بنا حالة أوجبت أن نرمي المعاول ونتذاكر في المعارف. فما زلنا كذلك حتّى انجرّ الكلام معنا إلى العبوديّة. فقلت له: تنتهي إلى درجة إذا قال صاحبها لأحد مُتْ مات في الحال. قال ثمّ وقع لي أنّي قلت ساعتئذٍ مُتْ فمات حالاً، واستمرّ ميّتاً من وقت الضّحى إلى نصف النّهار، وكان الوقت حارّاً فانزعجت لذلك وتحيّرت كثيراً ثمّ أويت إلى ظلّ قريب منه فجلست وأنا في حيرة تامّة ثمّ رجعتُ عنده فنظرت فوجدته قد تغيّر من فرط الحرّ فازددت قلقاً، فأُلْقِيَ إِلَيَّ وقتئذٍ أن قُلْ له يا محمّد اِحْيَ، فقلت له ثلاث مرّات فأخذت تسري فيه الحياة شيئاً فشيئاً وأنا أنظر إليه حتّى عاد إلى حاله الأوّل»[3].

إنّ الكرامة نتاج الطّاعات والدّربة على التّعبّد، ففعل الموت كان مقترناً

---

(1) Voir: Loebenstein (Judith), «Miracles, in Sii Thought. A Case-study of the miracles attributed to Imam Gafar al Sadiq, in *Arabica*, avril, 2003, pp. 226-227.

(2) Ibid., p. 227.

(3) النّبهاني (يوسف)، **جامع كرامات الأولياء**، ج. 1، ص: 221.

بوصول الوليّ إلى درجة العبوديّة فاستحالت الكلمة المنطوقة فعلاً منجزاً في الواقع. أمّا القدرة على الإحياء فهي درجة أرقى من العبوديّة فتربط بالوحي «فأُلْقِيَ إِلَيَّ». إنّه انطلاقاً من هذه الأخبار سواء المتعلّقة بالمعجزات أو بالكرامات يمكن أن نستنتج أنّها إضافة إلى كونها تقوم شاهداً ودليلاً على عقيدة البعث فإنّها تعبّر أيضاً عن رغبة كامنة في الإنسان تتمثّل في رغبته قهر الموت.

إنّ معجزات الإحياء تكشف عن رغبة عميقة في ذات الإنسان، هي رغبة إنسانيّة لا يختلف فيها إنسان الأمس وإنسان اليوم، فالإنسان يمنّي النّفس دائماً بالبقاء والخلود فتجذبه رغبة الانتصار على الموت والعدم، يظهر ذلك في سعي العلم والطّبّ المعاصر إلى قهر المرض والانتصار على الآفات. وقد عبّر الإنسان عن هذه الرّغبة في أساطيره ونصوص أدبه. فها هو «جلجامش» يطلب الخلود بعد أن صُدم بفقد صديقه الحبيب «أنكيدو»:

«بَكَى جلجامش مَرِيراً هَائِماً فِي البَرَارِي
أَلَنْ يُدْرِكَنِي إِذَا مُتُّ مَصِيرَ أَنْكِيدُو»[1]

ولا يختلف «مدين» عن جلجامش، فقد كان حلمه - وهو الطّبيب - قهر الموت، ألم يصرّح لليلى قائلاً: «نعم يا ليلى: ومع هذا أريد أن أقتل الموت لأنّ الأبدَ واجب والحياة... والأبد الكون»[2]، فظلّ يصنع العقاقير ويبحث عن الحلول. لكنّه عبثاً كان يحاول. إنّ هذه النّصوص وغيرها لتعبّر عن قدر الإنسان ورغبته الشّديدة في تغيير مصيره بقهر الموت.

* * *

خاتمة الفصل

لقد سعينا في هذا الفصل إلى دراسة نصوص معجزات المداواة والإحياء

---

(1) السّواح (فراس)، **كنوز الأعماق، قراءة في ملحمة جلجامش**، ص: 176.

(2) المسعدي (محمود)، **مولد النّسيان**، الدّار التّونسيّة للنّشر، ط. 3، (د.ت.)، ص: 15.

وحرصنا على البحث في الرّغبات الكامنة وراء إنتاج هذه النّصوص وانتهينا إلى:

- أنّ النّصوص المقدّسة احتفت بهذا النّوع من المعجزات وقد لاحظنا أنّ هذه الأخبار كانت أكثر حضوراً في النّصّ الإنجيليّ فقدّم شهادات لمعالجة عيسى للمرض وإحيائه الموتى، فكان ذلك سنداً للنّصّ القصصيّ أن ينسج على منوالها.
- عبّرت هذه النّصوص عن رغبات إنسانيّة، فكانت خير مثال لتبيّن حرص الإنسان في ممارساته وتصوّراته على قهر الأوبئة والانتصار على الموت.
- وقد لاحظنا أنّ التّصوّر الشّعبيّ ظلّ محافظاً على هذه الاعتقادات والممارسات رغم تطوّر العلوم وتقدّم الطّبّ، وقد بان أنّ هذا الاعتقاد يتغذّى من خوف الإنسان وضعفه، فداخل دائرة العجز تجد هذه الاعتقادات مجالاً للاشتغال والانتشار واللّعب على الأوتار الحسّاسة للإنسان.

الفصل الثّالث:

معجزات اختراق المكان والزّمان

مقدّمة الفصل

لا شكّ في أنّ المكان والزّمان يعتبران من أهمّ الرّموز الدّينيّة، فكلّ حدث دينيّ إنّما هو تأسيس لفضاء جديد وإنشاء لزمن متميّز. فأينما قلّبت النّظر في الأديان لاحظت اهتمامها بأماكنها المقدّسة واختصاصها بأزمنة تقيم فيها احتفالاتها وأعيادها وطقوسها. فلم يكن المكان والزّمان عنصرين يُنظر فيهما نظرة موضوعيّة حياديّة وإنّما تحوّلا إلى عنصرين محفوفين بطاقات رمزيّة. ولقد سعت الكثير من الدّراسات إلى تبيّن الخصائص الرّمزيّة للمكان والزّمان. فاهتمّت برمزيّة المركز (Le centre) ورمزيّة العَوْد الأبديّ لزمن البدايات. ونحن وإن كنّا على وعي بأهمّية هذه الخصائص الرّمزيّة فإنّ ما يهمّنا في بحثنا هو دراسة المعجزات المقترنة بالمكان والزّمان. لذلك سعينا في هذا الفصل إلى تبيّن جملة من المعجزات المرتبطة بالمكان من قبيل تأسيس الفضاء المقدّس وإلغاء حدود المكان والوقوف على بعض المعجزات المتعلّقة بالزّمان مثل التّعمير والخلود محاولين تبيّن وظائف هذه الأخبار ودلالاتها.

I. المكان

يرتبط المقدّس بالمكان ارتباطاً وثيقاً، فكلّ تجربة دينيّة هي بالأساس

تأسيس لفضاء مقدّس يكون إمّا بإضفاء دلالة رمزيّة جديدة على أمكنة كانت من قبل مقدّسة، وإمّا بإنشاء فضاءات جديدة فكأنّما المكان ترسيخ للدّعوة في أرض الواقع وتثبيت لأقدام المؤمنين بها وهو من ثمّة يبقى علامة راسخة في الواقع تذكّر بلحظة البدء، لحظة التّأسيس. وليس المكان في التّجارب الدّينيّة متجانساً[1] (Homogène): «لَا تَقْتَرِبْ إِلَى هَهُنَا، اِخْلَعْ حِذَاءَكَ مِنْ رِجْلَيْكَ لأَنَّ المَوْضِعَ الذِي أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ مُقَدَّسٌ»[2]. فالتّجارب الدّينيّة تميّز بين مكانين، مكان مقدّس (Espace sacré) مشحون بطاقة رمزيّة هو المكان الحقّ، ومكان دنيويّ (Espace profane) لا تشمله القداسة ومن ثمّة فهو مكان غير متميّز.

وقد احتفت النّصوص القصصيّة بجملة من المعجزات ارتبطت بتأسيس المكان المقدّس. سنحاول في هذا القسم من عملنا البحث عن دلالاتها ووظائفها.

1. في تأسيس المكان المقدّس: مكّة أنموذجاً

لا يكون المكان مقدّساً إلّا إذا كان تأسيسه محفوفاً بجملة من الخوارق والمعجزات وقد أجمعت أخبار بناء مكّة على ذلك. فقد «روى أبو صالح عن ابن عبّاس قال: أوحى الله إلى آدم (عليه السلام) أنّ لي حَرَماً بحيال عرشي، فانطلق فابْنِ لِي بيتاً فيه ثمّ حفّ به كما رأيت الملائكة يحفّون بعرشي فهناك أستجيب لك ولولدك من كان منهم في طاعتي، قال آدم: ربّ كيف لي بذلك ولا أقوى عليه ولا أهتدي إليه؟ فقيّض الله له مَلَكاً، فانطلق نحو مكّة»[3].

تربط النّصوص القصصيّة تأسيس مكّة بآدم وهي بذلك ترسّخ الفعل في زمن البدء، زمن الجدّ الأسطوريّ، ولا يكون المكان مقدّساً إلّا إذا ارتبط بزمن

---

(1) Voir: Eliade (Mircea), *Le sacré et le profane*. «Pour l'homme religieux, l'espace n'est pas homogène», p. 25.

(2) **الخروج** 3: 5.

(3) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 88.

البدايات، فهو أوّل البيوت التي وضعت للنّاس ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾[1].

إنّ ارتباط المكان المقدّس بالزّمن البدئيّ والجدّ الأسطوريّ تأسيس لقداسته، ثمّ إنّ بناء المكان المقدّس لم يكن على غير مثال وإنّما كان صورة لنموذج سماويّ، فلا يمكن تأسيسه إلّا على نموذج أصليّ سماويّ أسبق «فقد روى سفيان الثّوري وشعبة وأبو الأحوص [...] أنّ ابن الكوّاء سأل عليَّ بن أبي طالب عن البيت المعمور، فقال: هو مسجد في السّماء يقال له الضُّرَاحُ وهو بحيال الكعبة من فوقها، حرمته في السّماء كحرمة البيت في الأرض يصلّي فيه كلّ يوم سبعون ألفاً من الملائكة لا يعودون إليه أبداً»[2]. ويؤكّد ابن عبّاس الخبر بحديث مرفوع إلى الرّسول «قال الرّسول ﷺ: «البيت المعمور في السّماء يُقال له الضُّرَاح وهو على مثل البيت الحرام بحياله لو سقط لسقط عليه يدخله كلّ يوم سبعون ألف ملك ثمّ لا يرونه قطّ فإنّ له في السّماء حرمة على قدر حرمة مكّة»[3].

إنّ هذه الأخبار وهي تجعل من البيت المعمور أنموذجاً سماويّاً (Archétype céleste) للبيت الحرام فإنّها تقيم تقابلاً بين عالم أرضيّ وعالَم سماويّ، وهي من ثمّة تؤسّس كلّ ما هو أرضيّ مقدّس على نموذج سماويّ أسبق وهو ما يجعلها منخرطة ضمن تصوّر أسطوريّ لا يختلف عن أطرزة ونماذج جعلت فيها كثير من الشّعوب أماكنها المقدّسة من جبال وأنهار وبنايات صوراً لنماذج بدئيّة سماويّة[4]. ولم تكن مكّة صورة أرضيّة لمثال سماويّ فحسب، بل تحوّلت في المتخيّل الإسلاميّ إلى سُرَّةِ الأرض ومركزها «وأمّا

---

(1) **آل عمران**: 96.

(2) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 48.

(3) **المصدر السابق نفسه.**

(4) Voir: Eliade (Mircea), *Le mythe de l'éternel retour*, chapitre premier «Archétype et répétition», p. 18.

الكعبة زادها الله شرفاً فإنّها بيت الله الحرام، إنّ أوّل ما خلق الله تعالى في الأرض مكان الكعبة، ثمّ دحا الأرض من تحتها فهي سرّة الأرض ووسط الدّنيا وأمّ القرى»[1]. ويؤكّد ابن كثير هذا التّصوّر بروايتين وردت الأولى مسندة إلى كعب الأحبار «كانت البيت غُثاءة على الماء قبل أن يخلق الله الأرض بأربعين عاماً ومنه دحيت الأرض»[2]، والثّانية مسندة إلى ابن عبّاس: «وضع الله البيت على أركان الماء على أربعة أركان قبل أن تخلق الدّنيا بألفي عام ثمّ دحيت الأرض من تحت البيت»[3].

أصبحت مكّة باعتبارها فضاءً مقدّساً مركزاً للكون لا عند المفسّرين والقُصّاص فحسب، بل أيضاً عند المؤرّخين والجغرافيّين «فنصّبها بعضهم وديار العرب من حولها «واسطة الأقاليم» واحتلّت في الخرائط المركز تحيط به الأقاليم الأخرى كما تحيط بالنّجم الأفلاك وتدور حوله»[4].

إنّ شدّ المكان إلى زمن البدايات وربطه بنموذج سماويّ وجعله مركزاً للأرض دعم وترسيخ لقداسته وهو تشريع لدين الإسلام وتأكيد أحقّيته باعتباره ديناً كونيّاً تأسّس في مركز الكون. فهو من ثمّة يشعّ على بقيّة الأقاليم كما تشعّ الشّمس على من حولها. إنّ المكان المقدّس هو المكان الحقّ، فهو يمثّل النّقطة الثّابتة ومحور الكون فيها تتمّ العلاقة والصّلة بين الإنسان والإله. والإنسان وهو يضفي على المكان مسحة من القداسة إنّما يحاول أن يتّخذ موضعاً في فضاء تربطه علاقة قويّة بالسّماء. ومن ثمّة يمكن القول إنّ المكان المقدّس هو استحضار للفضاء السّماويّ. وما حرص الإنسان على أن يكون فضاؤه المقدّس صورة لنموذج سماويّ إلّا محاولة لاستحضار لحظة بدئيّة هي لحظة وجود آدم في السّماء.

---

(1) القزويني (زكريّا)، **آثار البلاد وأخبار العباد**، بيروت، دار صادر، (د.ت.)، ص: 114.

(2) ابن كثير، **التفسير**، ج. 1، ص: 184. والغُثَاءُ: ما حمَلَهُ السَّيْلُ من قماش.

(3) **المرجع السابق نفسه.**

(4) السّعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 434.

وإذا ربطت الأخبار بين آدم وتأسيس مكّة فكان هو أوّل من وضع أسسها فإنّ عمليّة التّأسيس تتكرّر مع إبراهيم فكأنّ تأسيس المكان المقدّس يحتاج دائماً إلى المراجعة والتّعهّد. «قال: ولبث الخليل بعد ذلك ما شاء الله تعالى فاشتاق إلى ولده فسار إليه فلقيه وسلّم عليه وأوحى الله تبارك وتعالى إليه ببناء البيت الحرام فلم يعرف حدوده فأنشأ الله تعالى غمامة بيضاء على قدر الكعبة ثمّ أمره الله تعالى بحفر الأساس ولا يتجاوز الغمامة»(1). وقد ارتبطت عمليّة التّأسيس الثّانية بجملة من المعجزات «إنّ الله عزّ وجلّ أوحى إلى إبراهيم (عليه السلام) أنْ اِبْنِ لي بيتاً في الأرض فضاق بذلك إبراهيم ذرعاً فأرسل الله عزّ وجلّ السّكينة وهي ريحٌ خجوج ولها رأسان فاتّبع أحدهما صاحبه حتّى انتهيا إلى مكّة فتطوّقت على موضع البيت كتطوّق الجحفة وأُمر إبراهيم أن يبني حيث تستقرّ السّكينة فبنى بيتاً»(2).

جعلت القصص كائنات عجيبة تساعد إبراهيم في بناء البيت ولعلّ هذا يؤكّد أنّ المكان المقدّس لا يكون كذلك إلّا إذا كانت ترعاه العناية الإلهيّة. إنّ عمليّة إعادة تأسيس البيت لتؤكّد أنّ المكان المقدّس في تشكّله يمرّ بمراحل، تأسيس أوّل فثانٍ فثالثٍ إن لزم الأمر. ومن ثمّة لم يعد البيت دالّاً على ذاته بقدر ما أصبح يحيل على الإسلام، ديناً يضع أسسه آدم ويتعهّده إبراهيم ليختمه محمّد فإذا بمرحلة اكتمال تأسيس البيت تتمّ معه(3). «قال ابن إسحاق: ثمّ إنّ القبائل من قريش جمعت الحجارة لبنائها كلّ قبيلة تجمع على حِدة ثمّ بنوها حتّى بلغ البنيان موضع الرّكن يعني الحجر الأسود فاختصموا فيه كلّ قبيلة تريد أن ترفعه إلى موضعه دون الأخرى حتّى تحاوروا وتخالفوا وأعدّوا للقتال [...] فزعم بعض أهل الرّواية أنّ أبا أميّة بن المغيرة بن عبد الله بن

(1) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 28.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 89-90.

(3) للتّوسّع في إعادة تأسيس مكّة، انظر: سليم الشّريطي، **بناء قريش مكّة: قراءة أسطوريّة**»، ضمن: **الحياة الثّقافيّة**، عدد: 148، السّنة: 28، أكتوبر، 2003، ص: 31-42.

عمرو بن مخزوم وكان عامئذٍ أسنّ قريش كلّهم، قال: يا معشر قريش اجعلوا بينكم فيما تختلفون فيه أوّل من يدخل من باب هذا المسجد يقضي بينكم فيه ففعلوا. فكان أوّل داخل رسول الله ﷺ. فلمّا رأوه قالوا: هذا الأمين رضينا هذا محمّد. فلمّا انتهى إليهم وأخبروه الخبر قال ﷺ: هلمّ إليّ ثوباً. فأُتِيَ به. فأخذ الرّكن يعني الحجر الأسود فوضعه فيه بيده ثمّ قال لتأخذ كلّ قبيلة بناحية من الثّوب ثمّ ارفعوه جميعاً ففعلوا حتّى إذا بلغوا به موضعه وضعه هو بيده ﷺ ثمّ بنى عليه»(1).

لا شكّ في أنّ الخبر يتضمّن ما يدلّ على أنّه إنتاج متأخّر وهو صياغة إسلاميّة لحدث ممكن الوقوع. غير أنّ المهمّ هو حرص الخبر على أنّ التّأسيس الثّالث كان تحت إشراف الرّسول بل إنّ هذا التّأسيس لم يكن له أن يتمّ لولا حضوره. والخبر من ثمّة يشرّع لأن يكون الرّسول ودينه أحقّ من قريش بالكعبة. فحرص الخبر على أن يكون محمّد هو الذي حلّ النّزاع إنّما هو تأكيد لقداسة المكان وربطه بدين الإسلام.

إنّ عمليّة تأسيس المكان المقدّس قد خضعت لمراحل، مرحلة أولى أشرف عليها آدم ثمّ ثانية كان لإبراهيم مجدّد التّوحيد نصيب فيها، وثالثة تمّت على يد محمّد. وقد كانت هذه المرحلة خاتمة المطاف، بها استقرّ المكان المقدّس وتأسّس نهائيّاً وهو بذلك إعلان عن اكتمال الدّين الحقّ بالسّيطرة على المكان المقدّس.

وإذا كان التّصوّر السُّنّي يضع مكّة مركزاً للأرض فإنّ الشّيعة تضع مركزاً مختلفاً «وروى المفضّل عن الصّادق أنّ بقاع الأرض تفاخرت ففخرت الكعبة على البقعة بكربلاء، فأوحى الله إليها اسكتي ولا تفخري عليها فإنّها البقعة المباركة التي نودي منها موسى من الشّجرة وإنّها الرّبوة التي أوتيت إليها مريم والمسيح (عليه السلام) وإنّ الدّالية التي غُسل رأس الحُسين فيها وفيها غَسَلت

---

(1) ابن كثير، **التّفسير**، ج. 1، ص: 186. وانظر كذلك: ابن هشام، **السّيرة النّبويّة**، ج. 1، ص: 160.

مريم عيسى واغتسلت لولادتها»[1]. ومن ثمّة يمكن أن نقرّ أنّ كلّ شعب وهو ينتج فضاءه المقدّس إنّما ينطلق من تمجيد مدنه وقراه وهو بذلك يعبّر عن رغبته في أن يوجد في محور الكون وسرّة الأرض.

2. إلغاء حدود المكان

لم تقتصر أخبار المعجزات على تأسيس المكان المقدّس وإنّما نلاحظ جملة من النّصوص وقع فيها إلغاء حدود المكان. «قال مجاهد: حدّثني ابن عبّاس أنّ آدم حجّ من أرض الهند أربعين حجّة على رجليه فقيل لمجاهد يا أبا الحجّاج أوكان يركب؟ قال: وأيّ شيء يحمله فوالله إنّ خطوته لمسيرة ثلاثة أيّام»[2].

يقرّ الخبر حدثاً خارقاً يتجلّى في اختراق حدود المكان، فالخطوة هنا وسيلة آدم للتّنقّل، وهو بواسطتها يتمكّن من الانتقال في المكان من مكان إلى آخر. ومن ثمّة فإنّ المعجزة تكمن في قدرة الإنسان على الحضور في فضاءات مختلفة، إنّ المعجزة بذلك تخرق إكراهاً وقيداً إنسانيّاً. وآدم إذ يخرق بقدرة خطواته المكان فيطوي الأرض طيّاً إنّما يعكس رغبة المتخيّل في الانتصار على إكراهات المكان، فيعبّر عن حلم إنسانيّ هو السّيطرة على حدود المكان وإلغاء المسافات. إنّ الخارق في هذا الخبر يكمن أساساً في الخطوة. فالخطوة تكتسب بعداً رمزيّاً وطاقة سحريّة خوّل لها ـ باعتبارها وسيلة تنقّل آدم ـ أن تخرق المكان وتقلّص حدوده بل تنفيها. فخطوة آدم نفي للمكان وانتصار على إكراهاته.

وقد شغّلت الكرامة الصّوفيّة هذا البعد الرّمزيّ فاحتفت بأهل الخطوة حتّى أصبح هذا الأمر ممّا يختصّ به بعض الأولياء. فيذكر النّبهاني كرامة للشّيخ إسماعيل المذكور قال: «كنّا جلوساً مع الشّيخ رضي الله عنه، في تُربة

---

(1) الجزائري، **النّور المبين**، ص: 377.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 37.

الشّيخ رافع رضي الله عنه، ونحن ننظر إلى الفرات إذ لاح على شاطئ الفرات رجل. فقال الشّيخ: أترون ذلك الرّجل الذي على شاطئ الفرات؟ فقلنا: نعم، فقال: إنّه من أولياء الله تعالى وهو من أصحابي وقد قصد زيارتي من بلاد الهند وقد صلّى العصر في منزله وتوجّه إليّ وقد زويت له الأرض فخطا من منزله خطوة واحدة إلى شاطئ الفرات وهو يمشي من الفرات إلى هاهنا تأدّباً منه معي [...] فلمّا صرنا في الصّحراء وأخذ في وداع الشّيخ وضع الشّيخ يده على كتفيه ودفعه فغاب عنّا ولم نره. فقال الشّيخ: وعزّة المعبود في دفعتي له وضع رجله في باب داره بالهند»[1]. تصبح الكرامة اختصاصاً يتفرّد به الولي، وهو بفضل هذه القدرة يستطيع اختراق الأمكنة والانتقال من فضاء إلى آخر في لمح البصر.

وقد نقلت كتب **القصص** أخباراً عدّة ارتبطت بسليمان فأبرزت قدرته الخارقة على التّنقّل من مكان إلى آخر «ويُروى أنّ سليمانَ سَار من أرض العراق غادياً فَقَالَ بمدينة مرو، وصَلَّى العصر بمدينة بلخ تحمله الرّيح وتظلّه الطّير بخيله وجنوده ثمّ سار من مدينة بلخ متخلّلاً بلاد التّرك ثمّ جاوزها إلى أرض الصّين ثمّ عطف يمينه على مطلع الشّمس على ساحل البحر حتّى أرض الهند ثمّ خرج منها إلى مكران وكرمان ثمّ جاوزهما حتّى أتى أرض فارس فنزلها أيّاماً ثمّ غدا منها فقال بكسكر ثمّ رجع إلى الشّام»[2].

ينقل الخبر رحلة سليمان وانتقاله من مكان إلى آخر بسرعة فائقة. ولعلّ كثرة أسماء المدن تدلّ على عمليّة مسح لجغرافية الأرض. إنّ الخبر وهو يصوّر انتقال سليمان شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، إنّما يرسم صورة لسليمان تتمثّل في تملّكه الأرض. فما انتقاله من مكان إلى آخر إلّا دليل على هيمنته وبسط نفوذه على أرجاء الأرض شرقيّها وغربيّها.

إنّ معجزات إلغاء حدود المكان تعكس رغبة الإنسان ـ قديماً وحديثاً ـ

---

(1) النّبهاني (يوسف)، **جامع كرامات الأولياء**، ج. 1، ص: 196.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 304.

في السّيطرة على حدود المكان وامتلاكه. ولئن عبّر الإنسان قديماً عن هذه الرّغبة في نصوص معجزاته وكراماته فإنّ الإنسان الحديث والمعاصر - وهو يطوّر وسائل نقله ويخترق بسرعة محرّكاته الفضاء - لَيَنْطَلِقُ من هذه الرّغبة نفسها. أليس في سعي الإنسان الوصول إلى مناطق قصيّة ومجهولة من الكون دليل على تواصل هذا الحلم؟

3. الرّحلة والضّرب في الأرض

لقد عبّرت نصوص الرّحلة والضّرب في الأرض سواء في قصّة ذي القرنين أو بلوقيا عن معجزة اختراق المكان. ولعلّه يمكن القول إنّ نصوص الرّحلة إنّما هي تطوّر فنّيّ لنصوص معجزات اختراق المكان. فإذا كانت هذه النّصوص تركّز في شذرات خاطفة على قدرة آدم أو سليمان أو الوليّ على اختراق المكان فإنّ نصوص الرّحلة إنّما هي تطوير سرديّ وتمطيط أدبيّ لهذه المعجزات. فالرّحلة تكتسب مشروعيّتها في نصوص المعجزات باعتبارها فضاءً نصّيّاً يفجّر أخبار معجزات اختراق المكان. ولعلّ الأمر يتّضح أكثر عند مقاربتنا لرحلة بلوقيا.

إنّ اختيار رحلة بلوقيا لم يكن اختياراً اعتباطيّاً، وإنّما يعود إلى سببين رئيسين. يتعلّق السّبب الأوّل بحضور هذا النّصّ في كتب **قصص الأنبياء** وهي كتب تُتقبّل على أساس مطابقة الحديث للحدث. فهي من ثمّة نصوص تسعى جاهدة إلى ضمان عقد ائتمانيّ بينها وبين المتقبّل يتمثّل في إقرار صدقيّة الرّواية وصحّة المنقولات ومطابقتها للحدث التّاريخيّ. أمّا السّبب الثّاني فيتمثّل في حضور نصّ رحلة بلوقيا في كتاب **ألف ليلة وليلة**[1]، وقد احتلّت مساحة نصّيّة مهمّة في كتاب اللّيالي. فكيف يمكن فهم حضور القصّة في كتابين مختلفين على كلّ المستويات؟ فكتب **القصص** الدّينيّ تسعى إلى إبراز الحقيقة

(1) **ألف ليلة وليلة**، بيروت، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، (د. ت.)، ج. 3، ص: 32-94، من اللّيلة 468 إلى اللّيلة 527 ضمن حكاية حاسب كريم الدّين.

الدّينيّة فتنفي صلتها بالأدب، في حين أنّ كتاب اللّيالي كتاب في الأدب يختلف اختلافاً مبدئيّاً عن نصّ القصص الدّينيّ. فما فيه من القصص إن هو إلّا نسج خيال فلا مطابقة فيه بين الحدث والحديث. ولعلّ هذا ما دفع ابن النّديم بالحكم عليه بأنّه «كتاب غثّ بارد الحديث». فهل من حدود فاصلة بين كتب تُتقبّل على أساس أنّها ناقلة للحقيقة التّاريخيّة وكتب أخرى هي من صميم الأدب؟ أليس في ورود قصّة بلوقيا في المدوّنتين إنباء بامّحاء الحدود الفاصلة بين كتب القصص الدّينيّ وكتب الأدب؟ ثمّ ألا يمكن القول إنّ نصوص القصص الدّينيّ إن هي إلّا نصوص من صميم الأدب، ويكفي العثور على كلمة «قصّة» فيها لكي يتّضح أنّ أدبيّتها وتخيّليّتها يرشّحانها إلى الانخراط في الأدب؟

إنّ قصّة بلوقيا تعبّر تعبيراً واضحاً عن مرونة الحدود بين نصوص تعلن أنّها دينيّة تحرص على النّقل الأمين لما حصل في التّاريخ وأخرى أدبيّة. وبالرّجوع إلى قصّة بلوقيا يمكن حصر الوظائف السّرديّة في:

- عثور بلوقيا على كتب فيها نعت النّبيّ محمّد وأمّته.
- القرار بالضّرب في الأرض قصد البحث عن زمن محمّد.
- العجيب في الرّحلة واكتشاف فضاءات غريبة.
- العودة إلى الأهل[1].

غير أنّنا في مبحثنا هذا سنركّز أساساً على الرّحلة وعلاقتها بالمكان. إنّ نصّ الرّحلة ليركّز تركيزاً واضحاً على المكان. فرحلة بلوقيا هي انتقال من فضاء إلى آخر حتّى يتحوّل المكان في النّصّ إلى غاية في حدّ ذاته فيصبح مقوّماً سرديّاً. فلم يكن مقصد القاصّ الاهتمام بالحدث الخارق بقدر ما كان اهتمامه منصبّاً على المكان فضاءً متخيّلاً يركّز على عجائبيّته. إنّ عجائبيّة المكان لتخرج به من المكان الموضوعيّ إلى المكان المتخيّل وهو ما يكشف

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 354-362.

أنّ القاصّ لم يكن يحرص على ذكر مواقع معروفة وواقعيّة وإنّما كان المكان في النّصّ متخيّلاً. ولعلّ لمحة سريعة على المكان في القصّة تؤكّد ذلك[1].

ومن ثمّة يمكن أن نستنتج أنّ:

- الرّحلة كانت في **قصص الأنبياء** تطوّراً فنّيّاً وتخييليّاً لنصوص معجزات اختراق المكان. فهذه النّصوص بعد أن كانت شذرات تحوّلت إلى نصوص مطوّلة تعبّر فيها الرّحلة عن قدرة الشّخصيّة القصصيّة على اختراق الفضاء وطيّ الأرض طيّاً.

- إنّ خطاب كتب **قصص الأنبياء** وإن كان يدّعي المطابقة بين الحدث والحديث فإنّه يتحوّل في نصّ رحلة بلوقيا إلى خطاب أدبيّ وليس هذا الأمر راجعاً إلى حضور القصّة في كتاب اللّيالي فحسب، بل إنّ بنية القصّة تؤكّد ذلك، إذ يصبح المكان في نصّ الرّحلة مقوّماً سرديّاً. فلم يعد السّارد يحرص على ذكر أسماء الأماكن وتحديد مواقعها طلباً للحقيقة التّاريخيّة بقدر ما أصبح المكان عنصراً فنّيّاً طغى على نصّ الرّحلة فخرج بذلك عن حيّز التّاريخ إلى صميم الأدب.

- إنّ حضور المكان في نصوص الرّحلة يخرج عن حدود المكان الموضوعيّ إلى المكان باعتباره مقوّماً سرديّاً وفضاءً تخيّليّاً. ولعلّ هذا ما يؤكّده السّارد في ختام القصّة بقوله: «فهذا ما كان من حديث بلوقيا وما رأى من العجائب في البحر والبرّ سهلاً وجبلاً والله أعلم»[2]. فلم يعد المكان مكوّناً أساسيّاً من مكوّنات المعجزة وإنّما يتحوّل إلى موضوع للمعجزة.

---

(1) انظر مثلاً: الجزيرة التي فيها الحيّات كأمثال الإبل عظماً، الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 355.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 362.

II. الزّمان

«لا يستقيم الدّين إلّا في ظلّ ترسيخ الزّمن المقدّس»[1]. ولا يمكن للزّمن أن يكون مقدّساً إلّا إذا تعلّق بطقس دينيّ[2]. لذلك رأى «إلياد» (Eliade) أنّ الزّمن المقدّس ليس متجانساً من جهة ولا متواصلاً من جهة أخرى. فهناك تقطّعات في الزّمن خاصّة بالطّقوس الدّينيّة والأعياد. فهناك زمن مقدّس (Temps sacré) وزمن غير مقدّس خالٍ من الدّلالة والمعنى[3]. على أنّ الزّمن المقدّس قد أنجز لأوّل مرّة من لدن إله أو أحد الأسلاف أو بطل أسطوريّ. لذلك ترى الثّقافات تنبش في ماضيها البعيد لتقف عند نقطة صلبة بها تؤرّخ لزمنها المقدّس. وإذا كان الدّين يرى في زمن الأصول والبدايات (In illo tempore) أو «الزّمن البدئيّ» (Le temps primordial) الزّمن الحقّ فإنّ إحياء ذكرى من الذّكريات المتّصلة بطقس دينيّ إنّما هو إعادة تحيين (Réactualisation) لزمن الأصول والبدايات[4]. ومن ثمّة فإنّ الإنسان الدّينيّ يستحضر الزّمن البدئيّ بواسطة تكرار ما صنعت الآلهة في البدء. وانطلاقاً من هذا التّصوّر فإنّ الزّمن الدّينيّ لا يمكن أن يكون إلّا دوريّاً. لذلك اتّخذت. الشّعوب الدّائرة رمزاً دالّاً على دوريّة الزّمن. وإذا كان تأسيس الزّمن المقدّس تصوّراً ثقافيّاً يعبّر عن تجربة كلّ ثقافة ورغبتها في التّفرّد لحظة تأسيسها لزمنها المقدّس فإنّنا نلاحظ حضور الكثير من المعجزات ارتبطت بالزّمن سنقف في هذا الجزء من العمل على أهمّها.

---

(1) السّعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 417.

(2) الجمل (بسّام)، **من الرّمز إلى الرّمز الدّينيّ**، ص: 89.

(3) Eliade (Mircea), *Le sacré et le profane*, p. 61.

(4) Eliade (Mircea), *Le sacré et le profane*, paragraphe «Régénération par le retour au temps original», p. 73.

1. توقّف الزّمن وإرجاعه

يتحوّل الزّمن في نصوص المعجزات إلى زمن نصّيّ له خصوصيّاته. فلم يعد يقاس بمقاييس الزّمن الموضوعيّ، وإنّما يتحوّل إلى مكوّن نصّيّ فتصاغ المعجزة بحسب الغاية التي يتمّ توظيفها للزّمن. ومن ذلك نلاحظ حضور معجزة توقّف للزّمن في قصّة سليمان، «قال ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا المَلأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرّاً عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾[1].

لم تقدّم الآية تدقيقاً زمنيّاً ولا تحديداً للمدّة التي استغرقها إحضار العرش وإنّما اعتمدت العبارة المجازيّة القابلة لتعدّد الدّلالات. فما المقصود من عبارة «قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»؟ هل هي عبارة دالّة على سرعة القيام بالمهمّة أم مقصود بها التّحديد الزّمنيّ؟

إنّ النّصّ الأمّ وهو يعتمد المجاز في بنيته اللّغويّة خوّل للنّصّ القصصيّ أن ينفذ إلى هذه العبارة ليشكّل منها معجزة «واختلف العلماء في السّبب الذي لأجله أمر سليمان بإحضار العرش [...] قيل ليريها قدرة الله تعالى وعظيم سلطانه»[2]. «أخبرنا ابن ميمونة بإسناده عن ابن عبّاس قال: إنّ آصف قال لسليمان حين صلّى ودعا الله تعالى: مُدَّ عينيك حتّى ينتهي طرفك. قال: فمدّ سليمان عينيه فنظر نحو اليمين فبعث الله الملائكة، فحملوا السّرير من تحت الأرض يخدّون الأرض خدّاً حتّى انخرقت الأرض بالسّرير فنبع من بين يدي سليمان»[3].

---

(1) **النمل**: 38-40.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 320.

(3) **المصدر السابق**، ص: 320-321.

إنّ القاصّ وهو يصوغ قصّة جلب العرش يحرص على نفي الزّمن فيتحوّل جلب عرش بلقيس معجزة تبرز «قدرة الله وعظيم سلطانه»، فحدث إحضار العرش له وظيفتان: الأولى في كونه كان برهاناً على قدرة إله سليمان، ومن ثمّة فالمعجزة موجّهة لبلقيس كي تشهد عظمة الخالق. أمّا الوظيفة الثّانية فهدفها ترسيخ الإيمان في المتقبّل الدّهش لسرعة الإنجاز وقدرة خادم سليمان على اختراق حدود الزّمان. إنّ النّصّ القصصيّ يحوّل العبارة المجازيّة إلى عبارة دالّة على الحقيقة، فتستحيل العبارة القرآنيّة لا معبّرة عن سرعة الحدث وإنّما تصبح تحديداً زمنيّاً للحدث. إنّ تشكّل المعجزة متأتٍّ من فهم مخصوص للعبارة القرآنيّة متمثّل في تنزيل اللّغة من مستوى التّعبير الرّمزيّ إلى مستوى التّعبير الحقيقيّ.

وإضافة إلى توقّف الزّمن نلاحظ حضور معجزة إرجاع الزّمن. وقد عثرنا على نصوص عبّرت عن هذا المعنى: «بعث الله يوشع بن نون نبيّاً، فأخبرهم أنّه نبيّ الله وأنّ الله قد أمره بقتال الجبّارين فصدّقوه وبايعوه، فتوجّه ببني إسرائيل إلى أريحا ومعه تابوت الميثاق فأحاط بمدينة أريحا ستّة أشهر. فلمّا كان في الشّهر السّابع نفخوا في القرون وصاحوا صيحة واحدة فسقط سور المدينة فدخلوها وقاتلوا الجبّارين وهزموهم [...]. وكان القتال يوم الجمعة فبقي منهم بقيّة وكادت الشّمس أن تغرب وتدخل ليلة السّبت فخشي يوشع أن يعجزوه فقال: اللّهمّ اردد الشّمس عليّ، أو أنّه قال للشّمس إنّكِ في طاعة الله وأنا في طاعة الله، فسأل الشّمس أن تقف والقمر أن يقيم حتّى ينتقم من أعداء الله قبل غروب الشّمس، فردّت له الشّمس وزيد له في النّهار ساعة واحدة حتّى قتلهم جميعاً»(1).

إنّ ما يقوم به يوشع حدث مقدّس يتمثّل في محاربة العماليق، ولا يكون الحدث المقدّس إلّا في الزّمن المقدّس. ولعلّ اختيار يوم الجمعة يفيض بدلالات واضحة فهو يوم مميّز في الإسلام، فالخبر يمجّد الزّمن الإسلاميّ.

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 251.

فالإطالة في يوم الجمعة إنّما هي خوف من حلول يوم السّبت، يوم اليهود المقدّس. ومن ثمّة فالخبر يفاضل بين يومين مقدّسين يوم الجمعة باعتباره يوم عبادة وسعياً في الأرض في التّصوّر الإسلاميّ، في حين ينحصر يوم السّبت عند اليهود في العبادة والانقطاع عن العمل.

وإذا كان هذا الخبر غايته تفضيل يوم الجمعة فإنّ رجوع الزّمن كان له وظيفة أخرى في الخبر المتعلّق بعليّ. فقد حدّثت أسماء بنت عميس «أنّ عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه كان مع نبيّ الله وقد أوحى إليه فجلّله بثوبه ولم يزل كذلك حتّى أدبرت الشّمس [...]. ثمّ إنّ نبيّ الله سُرِيَ عنه فقال: أصلّيتَ يا عليّ؟ قال: لا: فقال النّبيّ ﷺ: اللّهمّ اردد عليه الشّمس، فرجعت حتّى بلغت نصف المسجد»[1].

إذا كان الزّمن في الخبر الأوّل قد عاد لمواصلة فريضة الجهاد فإنّه في الخبر الثّاني كان لغاية القيام بفريضة الصّلاة، والخبر من ثمّة رَفْعٌ من شأن عليّ وتكريمٌ له. إنّ الزّمن في هذه الأخبار يعود لتأكيد المعجزة وهو من ثمّة إبراز لقدرة القصّ على التّلاعب بالزّمن وتشكيل أغرب المعجزات بواسطة الكلمة.

2. التّعمير

إنّ النّاظر في النّصّ القرآنيّ يلاحظ حضوراً مكثّفاً لمعجزات التّعمير. وفي الأصحاح الخامس من سفر التّكوين، اهتمّت التّوراة بكتاب المواليد، فحرصت على تتبّع سلسلة أولاد آدم وتحديد أيّام حياتهم، فنقرأ «فَكَانَتْ كُلُّ أَيَّامِ آدَمَ التي عاشَهَا تِسْعَ مَائَةٍ وَثَلاَثِينَ سَنَةً وَمَاتَ»[2]. ونحن نلاحظ تكرار هذه الصّيغة في خصوص عمر شيث وأنوش «فَكَانَتْ كُلُّ أَيَّامِ شِيث تِسْعَ مَائَةٍ وَاثْنَتَيْ عَشْرَةَ سَنَةً وَمَاتَ»[3]. ويؤكّد النّصّ التّوراتيّ تعمير نوح بقوله:

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 251.
(2) **التكوين** 5: 5.
(3) **التكوين** 5: 8.

«فَكَانَتْ كُلُّ أَيَّامِ نُوحٍ تِسْعَ مَائَةٍ وَخَمْسِينَ سَنَةً وَمَاتَ»[1].

لقد اعتنت التّوراة بتحديد الأنساب وإرجاع الفروع إلى الأصول وتحديد مدّة عيش الأنبياء ممّا يدعو إلى التّساؤل عن صحّة هذه الأخبار خاصّة وأنّها ترتبط بتحديد زمنيّ لعمر الأجداد الأسطوريّين. ولعلّ في ملاحظة ابن كثير ما يؤكّد هذا. وبعد أن نقل مقتطفاً من التّوراة، انتقد ابن كثير الخبر قائلاً: «وفي كون هذه التّواريخ محفوظة فيما نزل من السّماء نظرٌ كما ذكره غير واحد من العلماء طاعنين عليهم في ذلك، والظّاهر أنّها مقحمة فيها»[2]. وإذا كانت التّوراة قد حرصت على التّأريخ لحياة الأجداد الأسطوريّين فإنّ النّصّ القرآنيّ قد غيّب هذا الأمر. فهو لم يقدّم تحديداً زمنيّاً إلّا في ما يخصّ تحديد عمر نوح ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إلا خَمْسِينَ عَاماً فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾[3]. ولئن حدّد النّصّ القرآنيّ عمر نوح فإنّنا نلاحظ اختلافاً واضحاً في نصوص القصص. فيورد الثّعلبي تواريخ مختلفة قائلاً: «وعاش نوح بعد ذلك ثلاثمائة وخمسين سنة فكان جميع عمره ألف سنة إلّا خمسين عاماً»[4]. ويورد في خبر ثانٍ قوله: «وجعل معجزته في نفسه لأنّه عَمَّرَ ألفَ سنة»[5]. وينقل في خبر ثالث «عن عون بن أبي شدّاد: عاش نوح بعد الطّوفان ألف سنة إلّا خمسين عاماً وقبله ثلاثمائة وخمسين سنة. فعلى هذا القول يكون مبلغ عمر نوح ألفاً وثلاثمائة سنة»[6]. أمّا الكسائي فإنّه يُزايد على هذه الفترة بنقله خبراً عن كعب: «قال كعب رضي الله عنه: بعث الله نوحاً وله من العمر مائتي سنة وخمسين سنة ولبث في قومه ألف سنة إلّا خمسين وعاش بعد الطّوفان

(1) **التكوين** 9: 29.

(2) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 108.

(3) **العنكبوت**: 14.

(4) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 61.

(5) **المصدر نفسه**، ص: 62.

(6) **نفسه**، ص: 61.

مائتي سنة، فجملة ذلك ألف وأربعمائة سنة»[1].

إنّ النّاظر في هذه النّصوص يلاحظ صيغه المزايدة الطّاغية عليها. فهي تنطلق من ألف سنة إلّا خمسين لتصل إلى ألف وأربعمائة سنة ممّا يشرّع القول أنّ عمر نوح في القصص لم يعد دالّاً على عمر إنسان، فنوح ما كان بشراً بل رمزاً دالّاً على حقبة من الزّمن استشرى فيها الفساد وطغى. ولم تعد المدّة الزّمنيّة غايتها التّدقيق في مدّة عيش نوح وإنّما تحوّل تعميره إثباتاً لطول مدّة كانت رمزاً للفساد والحياد عن طريق الرّبّ.

ولم تقتصر النّصوص على المبالغة في تحديد عمر نوح بل نسجت جملة من القصص تؤكّد تعمير لقمان. يورد الثّعلبي هذا الخبر: «وقال لقمان: يا ربّ اعطني عمراً، فقيل له: اختر لنفسك بقاء سبع بعرات سمر من أظب عفر لا يمسّها القطر أو عمر سبعة أنسر إذا مضى نسر حوّلت إلى نسر آخر. فاستحقر بقاء الأبعار واختار النّسور. فعمّر عمر سبعة أنسر فكان يأخذ الفرخ حين يخرج من بيضته فيأخذ الذّكر منها لقوّته فيربّيه حتّى إذا مات أخذ غيره. فلم يزل يفعل مثل ذلك حتّى أتى إلى السّابع وكان كلّ نسر يعيش ثمانين سنة. فلمّا لم يبق غير السّابع قال ابن أخ للقمان: يا عمّ لم يبق من عمرك إلّا هذا النّسر. فقال لقمان: يا ابن أخي هذا لُبَد، ولُبد بلسانهم الدّهر. فلمّا انقضى عمر لُبد طارت النّسور غداة من رأس الجبل ولم ينهض لُبد فيها وكانت نسور لقمان لا تغيب عنه. قال: فلمّا رأى لُبد لم ينهض مع النّسور قام إلى الجبل لينظر ما فعل لُبَد فوجد لقمان في نفسه وهناً لم يجده قبل ذلك. فلمّا انتهى إلى الجبل رأى نسره لُبداً واقفاً بين النّسور. فناداه، انهض لُبد، فذهب لينهض فلم يستطع فسقط ومات لقمان معه»[2]. إذاً حصر النّصّ القرآنيّ المدّة الخارقة لحياة نوح في أَلْف سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً فإنّ المتخيّل الإسلاميّ قد تجاوز ذلك في نصوصه العديدة مُعبّراً في هذا الفيض عن رغبة الإنسان الشّديدة في الخلود.

---

(1) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 165.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 66-67.

إنّ حرص المتخيّل الإسلاميّ على جعل الأنبياء يتجاوزون الزّمن بواسطة التّعمير إنّما هو رغبة في أسطرتهم وإلصاق صفة الخلود على أعمارهم ورسالاتهم، فتتحوّل هذه الأعمار الأسطوريّة إلى أزمنة دالّة على خلود الرّسالة وتواصلها. إنّ معجزة التّعمير لتدلّ على رغبة الإنسان قهر الزّمن - وإن مجازاً - ولعلّ هذه الرّغبة في الخلود قد تجلّت في قصّة الخضر تجلّياً واضحاً يذكر الثّعلبي أنّه «كان على مقدّمة ذي القرنين صاحب إبراهيم (عليه السلام)فشرب من ماء عين الحياة فخلد»[1]. و«عن ابن عبّاس قال: الخضر ابن آدم لصلبه ونُسِيَ له في أجله حتّى يُكذّب الدّجّال»[2]. إنّ الخضر في هذه الأخبار يتحوّل إلى شخصيّة واقعيّة مخترقة لحدود الزّمان، فهو بسبب شربه من عين الحياة أو بسبب نسيان أجله يتحوّل إلى رمز معبّر عن الخلود. وإذا كانت نصوص القصص الدّينيّ قد جعلت الخضر النّموذج الأصليّ الذي به عبّرت عن هذه الرّغبة الكامنة في الإنسان فإنّ أساطير الشّعوب وإبداعاتها الأدبيّة قد حفلت بأمثلة عبّرت بشكل واعٍ عن هذه الرّغبة يشهد على ذلك نصّ ملحمة جلجامش[3].

3. استشراف الزّمن وخوارق قيام السّاعة

ترتبط لحظة استشراف الزّمن بجملة من الخوارق المعلنة قيام السّاعة «لا تقوم السّاعة حتّى تكون عشر آيات. أوّل الآيات خروج الدّجّال يَخرج من

---

(1) **المصدر السابق**، ص: 226.

(2) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 358.

(3) انظر قول جلجامش لمّا تحصّل على النّبتة: «إنّها لنبتة عجائبيّة يا أورشنابي
بِهَا يَسْتَعِيدُ الإِنْسَانُ قُوَاهُ السّابقةَ
سَأَحْمِلُهَا مَعِي إِلَى أُورُوك المَنِيعَةِ وَأُعْطِيهَا
لِلشُّيُوخِ يَقتَسِمُونَهَا
وَأُسَمِّيهَا رُجُوعَ الشَّيْخِ إِلَى صِبَاهُ
وَلَسَوْفَ آكُلُ مِنْهَا «أَيْضاً» فَأَعُودُ إِلَى شَبَابِي».
السّوّاح (فراس)، **ملحمة جلجامش**، ص: 222-223.

يهوديّة أصفهان مطموس العين اليمنى والأخرى ممزوجة بالدّم، يشقّ الشّمس شقّاً يتناول الطّير من الجوّ وله ثلاث صيحات يسمعها أهل المشرق وأهل المغرب. يسير معه جبل يُقال له سنام فيه لحم وثريد يكون بناحية البحر فيها أنهار وأشجار يقول هذه الجنّة وما فيها وجبل يُقال له سنوان فيه دخان ونار. فناره جنّة وجنّته نار. جعد الشّعر شعره بين كتفيه فمن أدركه فقال آمنت بالله وتوكّلت على الله فحسبي الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم آمن من فتنته»[1]. وفي رواية ثانية مرفوعة إلى الرّسول: «لا تقوم السّاعة حتّى يكون عشر آيات خسفٌ بالمشرق وخسفٌ بالمغرب وخسفٌ في جزيرة العرب والدّجّال ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج والدّابّة وطلوع الشّمس من مغربها ونار تخرج من قعر عدن تسوق النّاس إلى المحشر»[2].

إنّ ما نلاحظه في هذه الأخبار استشرافها لزمن قيام السّاعة وهي من ثمّة تقدّم أشراطاً مختلفة تعلن قيام هذه اللّحظة، وتقترن هذه اللّحظة بظهور شخصيّة الدّجّال بمعنى اقتران نهاية الزّمن بالفساد فيقوم الدّجّال ضديداً للمسيح يُبشّر برسالة نقيضة ويحلّ مملكة الشّيطان على وجه الأرض، إلّا أنّ هذه النّهاية تحاكي خاصّيّة أساسيّة للزّمن القصصيّ في كتب **قصص الأنبياء** تتمثّل في المراوحة بين لحظتين، لحظة حضور الشّرّ ولحظة عودة الخير وهو ما يتّضح هنا من خلال بروز المسيح الحقّ الذي «يحرق الصّليب ويقتل الخنزير ويفيض الماء في زمانه ويُقاتل النّاس على الإسلام حتّى يهلك الله عزّ وجلّ في زمانه الملوك كلّها ويهلك المسيح الدّجّال الكذّاب ويقع في الأرض الأمان وتُنزع حميّة كلّ ذي حميّة حتّى يرتع الأسد مع الإبل والنّمر مع البقر والذّئب مع الغنم ويلعب الصّبيان مع الحيّات لا تضرّهم»[3]. إنّ ما نلاحظه من خلال استشراف خوارق قيام السّاعة:

---

(1) الكسائي، **بدء الخلق**، ص: 387-388.

(2) **المصدر نفسه**، ص: 388، هامش: 1.

(3) نفسه، ص: 387.

- أنّها تنخرط ضمن فكرة كونيّة عبّرت عنها جلّ الثّقافات تقريباً وهو ما يؤكّد أنّ المتخيّل ينطلق من بُنى أنثروبولوجية مشتركة ينوّعها حسب حاجيّاته الثّقافيّة. ويؤكّد «بُوَا» (Boia) أنّ فكرة نهاية العالم وإن كانت فكرة قديمة إلّا أنّنا نعثر على مظاهرها في العالَم الحديث متمثّلة في التّنبّؤ بنهاية الكون جرّاء الخطر النّوويّ أو الانحباس الحراريّ وهو ما يؤكّد أنّ النّماذج الأصليّة تتّخذ لَبُوساً جديداً فحسب. فالمظاهر جديدة والبنى قديمة[1].
- تقترن نهاية العالَم بتحقيق الانسجام والوئام بين الكائنات فلحظة النّهاية هي لحظة الخير المحض حيث ينتفي كلّ تضادّ وتتحقّق السّعادة المطلقة. إنّ لحظة النّهاية هي لحظة تحقّق القيم المطلقة، لحظة الخلاص فيتحوّل بذلك الزّمن الأخرويّ إلى زمن حُلميّ.

* * *

خاتمة الفصل

لقد سعينا في هذا الفصل إلى تبيّن دلالات معجزات اختراق المكان والزّمان فأكّدنا أنّ تأسيس المكان المقدّس يمرّ بتأسيس مادّيّ ورمزيّ عبر تأكيد مركزيّته واعتباره صورة أرضيّة لمثال وأنموذج سماويّ، كما بيّنّا أنّ المكان في نصوص المعجزات تحوّل إلى موضوع للمعجزة فأصبح غاية في حدّ ذاتها تجلّى ذلك خاصّة في نصوص الرّحلة، فقد تحوّل المكان إلى عنصر قصصيّ ممّا شرّع القول بتحوّل المكان من فضاء موضوعيّ متعيّن إلى فضاء متخيّل.

أمّا اهتمامنا بالزّمن المقدّس فقد خوّل لنا إدراك ملاحظتين أساسيّتين:

- إنّ وعي الإنسان بأهمّية الزّمان كشف عن رغبة قويّة في أن يسيطر الإنسان على الزّمان عبر إيقافه أو استرجاعه أو القضاء عليه بتوهّم الخلود.

---

(1) Voir cette idée in : Boia (Lucian), *Pour une histoire de l'imaginaire*, p. 25.

- عبّر المتخيّل الإسلاميّ عن تحوّل الزّمن إلى زمن حُلْميّ يستشرف زمن النّهاية فدلّ على رغبة سيادة زمن الإسلام المطلق وزمن العودة إلى لحظة الصّفاء، لحظة العيش في كنف المقدّس.

خاتمة الباب

لقد سعينا في هذا الباب من عملنا إلى دراسة معجزات التّسخير والقدرة، فقسّمنا هذا العمل إلى ثلاثة فصول. فاهتممنا في الفصل الأوّل بمعجزات تسخير الطّبيعة والنّبات والحيوان والجماد. وقد قادنا البحث إلى تبيّن خاصّيّة أساسيّة من خصائص المتخيّل تتمثّل في إضفاء القداسة على العالَم. فكانت أشياء العالَم مشحونةً بطاقة رمزيّة. وقد لاحظنا أنّ الإنسان ربط بين غذائه والسّماء. فاستحال الغذاء النّازل من السّلام بمثابة الميثاق بين الرّبّ والعباد.

أمّا في معجزات تسخير الجماد فقد تبيّنّا تغيّر وظيفة العصا والخاتم فتحوّلا إلى أداتين سحريّتين عبّرتا عن رغبة الإنسان في تحقيق أحلامه ومطامحه. وقد تجلّت هذه النّزعة السّحريّة في معجزات تسخير النّبات والحيوان، فبان أنّ هذه النّزعة السّحريّة كانت تملأ على الإنسان وجوده وكونه واستحالت طريقة في التّفكير.

ثمّ حاولنا في دراستنا لمعجزات المداواة والإحياء استكشاف الرّغبات الكامنة وراء هذه التّصوّرات. وبان أنّ هذه النّصوص قد عبّرت عن رغبات كامنة في الإنسان. كانت هذه التّصوّرات والممارسات تعبّر عن قلق الإنسان من الآفات وحرصه على قهر الموت. وقد اتّضح أنّ هذه الممارسات قد ظلّت حيّة حتّى في زمنٍ نُزِعَ فِيهِ السّحرُ عن العالَم. وقد علّلنا وجودها لارتباطها بمخاوف الإنسان، فرأينا أنّها تتغذّى من المساحات التي يعجز العلم عن اقتحامها.

ثمّ سعينا في الفصل الأخير من هذا الباب إلى تبيّن دلالات معجزات

اختراق المكان والزّمان فاكتشفنا أنّ الإنسان في تجربته الدّينيّة كان يضفي على الزّمان والمكان أبعاداً رمزيّة. والإنسان باعتباره كائناً رامزاً كان يريد أن يُوجَد دائماً داخل فضاء مقدّس ويربط زمنه المعيش بزمن بدئيّ يستحضره في طقوسه وأعياده. وبان أنّ الإنسان وهو يُضفي على العالَم صبغة القداسة كان يحاول أن يعيش في عالَم منظّم فيخرج الظّواهر الطّبيعيّة والاجتماعيّة من الاعتباطيّة حتّى يجعل عالَمه ذا دلالة ومعنى.

الباب الرّابع

معجزات الموت والرّفع

مقدّمة الباب الرّابع

احتفت نصوص **قصص الأنبياء** بمعجزات الولادة، فحاولت أسطرة حياة النّبيّ من لحظة ولادته، لكنّها أيضاً لم تهمل لحظة الوفاة والموت فكانت بذلك قد رسمت هيكلاً قصصيّاً، بنت عليه تصوّرَها لحياة النّبيّ، فكانت لحظة الموت نهاية هذا الهيكل به تغلق حياة نبيّ لتتجدّد القصّة مع نبيّ آخر. ولمّا كان الموت حدثاً مأسويّاً فكيف تمثّل المتخيّل الإسلاميّ موت أنبيائه؟ وما هي الصّور التي أنشأها المتخيّل للموت قصد التّلطيف من أثره في الذّات المسلمة؟ وهل هناك صورة واحدة للموت؟

سنحرص في دراستنا لمعجزات الموت والرّفع على النّظر أوّلاً في معجزات الموت، فاستقصينا في الفصل الأوّل جملة من معجزات موت بعض الأنبياء لنتبيّن اختلاف الدّلالات بين الأخبار. فهذه الدّلالات تختلف باختلاف الأنبياء، فإذا كانت أخبار معجزات وفاة آدم تحاول أن ترسم صورة تأسيسيّة للموت فإنّ المتخيّل سعى إلى إبراز صورة الموت الجميل في أخبار موت إبراهيم وهارون وموسى، وتتغيّر وظيفة الأخبار ودلالاتها في معجزة موت داود وسليمان.

أمّا الفصل الثّاني من هذا الباب فهو مخصّص لدراسة معجزات الرّفع. وفيه ندرس صورة نهاية المسيح في النّصوص الإنجيليّة من جهة ونتفحّص هذه الصّور في النّصّ القرآنيّ من جهة ثانية، ثمّ نحاول تدبّر دلالة أخبار الرّفع في النّصوص الثّواني ساعين إلى تبيّن كيفيّة تمثّل هذه النّصوص لصورة نهاية حياة المسيح وتتبّع المرجعيّات التي أسهمت في تشكيل هذه الصّورة.

الفصل الأول:

معجزات الموت

مقدّمة الفصل

لا شكّ في أنّ الموت يُعَدّ حدثاً مأسويّاً في وعي الفرد والجماعة ولغزاً محيّراً أقضّ مضجع الإنسان. فوقف أمامه مشدوهاً متسائلاً عن دلالته. فكان من البداهيّ أن تصوغ الشّعوب تصوّرات مختلفة وتسعى الثّقافات إلى إيجاد الحلول للتّلطيف من هول الوعي بهذه المأساة. وإذا كانت هذه التّصوّرات تختلف من ثقافة إلى أخرى فإنّها تتباين أيضاً من نصّ إلى آخر[1]. لذا سنحاول في هذا الفصل تبيّن معجزات الموت وسندرس جمَلة من الأخبار

---

(1) تختلف صورة الموت بين نصوص الثّقافة نفسها. فصورة الموت في كتب **قصص الأنبياء** تختلف عن صورة الموت في مجاميع الحديث. انظر: رجاء بن سلامة، **الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم**، تونس، دار الجنوب للنّشر، 1997.

أو في الشّعر العربيّ، انظر:

Abdesselem (Mohamed), *Le thème de la mort dans la poésie arabe, des origines à la fin du III/IX siècle*, Tunis, Publications de l'université de Tunis, 1977.

المتعلّقة بموت آدم، وسننظر في أخبار موت إبراهيم وهارون وموسى لتفحّص صورة الموت الجميل.

فكيف تمثّل المتخيّل الإسلاميّ موتَ آدم؟ وما دلالة الأخبار المتعلّقة بموته؟

وهل للموت صورة واحدة في كتب **قصص الأنبياء**؟

I. موت آدم وتأسيس صورة الموت

الإنسان كائن رامز يضع تصوّراته للحظة بدايته ولحظة نهايته وهو في كلّ هذا يسعى إلى تشخيص المجرّد وتقريبه إلى الأذهان. فلم يكن الموت عنده حدثاً فيزيولوجيّاً يُنبئ بتوقّف حركة الجسد بقدر ما كان الموتُ عنده ذا دلالة. لذلك سعى إلى تمثّل الموت في صور يمكن للإدراك الإمساك بها. ولقد أسهمت نصوص القصص في تشكيل صورة للموت تستجيب لأفق المتقبّل وتقرّب المجرّد إلى الأذهان وتسعى إلى جعله مألوفاً لدى النّاس. ولقد لاحظنا أنّ هذه الصّورة بدأ تشكيلها لحظة وفاة آدم باعتبارها لحظة رمزيّة دالّة على وفاة الأب الأسطوريّ، فنحن نقرأ عند الكسائيّ هذا الخبر: «قال ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما ثمّ إنّ آدم أخذ في غرس الأشجار وحرث المزارع وعمارة الأرض وحفر الآبار فلمّا استوفى أجلَه أوحى الله تعالى إليه أن يا آدم قد اقترب أجلك فأوص إلى ولدك شيت وكان عمره يومئذ خمسمائة سنة فقال يا ربّ وما الموت؟ فأوحى الله تعالى إليه أنّه الحتم الذي كتبته على جميع خلقي وإنّه يا آدم أشدّ مرارة من السّمّ القاتل ويذهب النّضارة من الوجه والكلام الحسن حتّى يعود الجسد كما كان فيعود إلى بطن الأرض فتأكل منه الأرض الشّحم واللّحم والدّم والعظم وكلّ جزء منه حتّى يعود طيناً يابساً ثمّ أبعثك وذرّيتك وأجازيك وإيّاهم على قدر الأعمال وقد سبق منّي يا آدم أنّي أذيق الموت كلّ خلقٍ خلقته وأذيق الموت الموتَ قال فصاح آدم صيحةً عظيمةً من غمّ الموت»[1].

(1) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 142-143.

ينحو الخبر منحى تعليميّاً منطلقه تساؤل آدم عن الموت. والتّساؤل عن ماهية الموت يفيد جهل آدم لهذه الحقيقة. والخبر إذ يربط السّؤال عن ماهية الموت بآدم يعود بالمتقبّل إلى زمن البدايات، زمن التّجارب الأولى. فآدم باعتباره أوّل الخلق سيكون أوّل العارفين بحقيقة الموت. والموتُ هنا موتٌ تأسيسيّ، فهو حقيقة ثابتة و«قدر محتوم». والخبر في جوابه عن سؤال الموت يرسم للإنسان طريقاً محدّداً، ينطلق من الحياة الدّنيا واشتغال الإنسان بها، على أنّ أعمال الإنسان في هذه الحياة الدّنيا تحتّم عليه أن يكون صالحاً. ولعلّ في ذكر جملة من أعمال آدم دليلاً على ذلك. فآدم حرث وغرس وحفر الآبار فارتبطت أعماله بعمارة الأرض، فالحياة سعيٌ في الأرض وعمارة لها. وهي من ثمّة إحداث أثر في أرض الله ينمّ عن حسن خلافة الإنسان لربّه. ويبدو الموت لحظة فاصلة بين حياتين، حياة الدّنيا وحياة الآخرة. فالموتُ لحظة عبور، بل لحظة مفصليّة تخوّل الانتقال من زمن دنيويّ إلى زمن أخرويّه. لكن كيف قدّمت صورة الموت في الخبر؟

الموت في هذا الخبر قدرٌ محتومٌ وسيف مصلت على العباد، إنّه بذلك وضع مأسويّ ولكنّه ليس فوضويّاً عبثيّاً. فالخبر وهو يجعل من الموت قدراً وحتماً يُضفي على الموت بُعْداً مأسويّاً فيشعر الإنسان بعجزه وصغر مكانته. والخبر بذلك ينزع عن الموت كلّ دلالة دينيّة على عكس ما سعت إليه مجاميع الحديث إذ جعلت الموت مشتهى إذ هو «لقاء الله» ورجوع إليه[1]. ولعلّه يبدو واضحاً الفرق بين الصّورة الحتميّة الخانقة والقاتمة التي يبدو فيها الإنسان ريشة في مهبّ الرّيح وبين صورة الموت باعتباره عودة إلى الخالق ولقاءً للرّبّ. وإذا كانت صورة القدر المحتوم صورة مجرّدة يعسر على الإدراك الإمساك بها فإنّ القاصّ يحاول بواسطة التّشبيه واستعمال اسم التّفضيل أن يُنشئ من عالَم النّاس صورة تقرّب إلى الأذهان ما كان مجرّداً، فمرارة القدر المحتوم لا تعادلها إلّا مرارة السّمّ القاتل. والموت لحظة تذكّر بلحظة البدايات

(1) ابن سلامة (رجاء)، **الموت وطقوسه**، ص: 42.

أو لحظة النّشأة الأولى. وإذا كان الإنسان من طين خلق في بدء نشأته فإنّ لحظة النّهاية عودة أيضاً إلى حضن الأرض، فحياة الإنسان عَوْدٌ على بدء.

إنّ الموت وإن كان قدراً محتوماً فهو لا يقتصر على الإنسان بل هو ـ في التّصوّرات الدّينيّة ـ قَدَرُ مخلوقات الله جميعاً. فمخلوقات الله لا تقتصر على المحسوسات من إنس وحيوان ونبات بل تتعدّاها إلى المجرّدات والحالات التي يمرّ بها الإنسان، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ الموت أيضاً ذائقٌ الموتَ. ومن ثمّة فإنّنا نلاحظ أنّ الخبر يحاول أن يرسم بناءً تخييليّاً منسجماً يكون فيه الموت لا قدراً محتوماً على الإنسان فحسب، بل على الموت أيضاً. ولعلّ ما يؤكّد هذا الأمر خبر أورده ابن كثير: «إذا دخل أهل الجنّة الجنّةَ وأهل النّار النّارَ أُتِيَ بالموتِ في صورة كبش أملح حتّى يوقف بين الجنّة والنّار ثمّ يُنادي مُنادٍ يا أهل الجنّة هذا الموت الذي كان يُميتُ النّاس في الدّنيا فلا يبقى أحد في أهل علّيّين ولا في أسفل درجة في الجنّة إلّا نظر إليه ثمّ يُنادي مُنادٍ يا أهل النّار هذا الموت الذي كان يُميتُ النّاس في الدّنيا فلا يبقى أحد في ضحضاح من نارٍ ولا في أسفل دَرَكٍ من جهنّم إلّا نظر إليه ثمّ يذبح بين الجنّة والنّار ثمّ يُنادي يا أهل الجنّة هو الخلود أبد الآبدين ويا أهل النّار هو الخلود أبد الآبدين»[1]. لا يموت الموت إلّا إذا تجسّد في صورة محسوسة ملموسة ولعلّ اختيار الكبش صورة للموت لا يزيد التّشخيص إلّا قرباً من الأذهان خاصّة وأنّه يُذكّر النّاس بقربان إبراهيم من جهة وبأضاحيهم في زمن دنياهم من جهة أخرى.

إنّ صورة الموت قدراً محتوماً جعل للموت دلالة مأسويّة. «فصاح آدم صيحة عظيمة من غمّ الموت»[2]. إنّ الخبر من ثمّة محاولة لتقديم أوّل تجربة موت أو ما يمكن أن نسمّيه الموت التّأسيسيّ لتعلّقه بأوّل كائن بشريّ وهو ما يؤكّد أنّ المتخيّل سعيٌ للإجابة عن أسئلة الإنسان المحرقة ووضع تصوّرات

---

(1) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج. 3، ص: 129.

(2) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 143.

ثقافيّة تقدّم للإنسان رؤيةً مقنعة تخفّف قلقه إزاء الوجود وتهدّئ روعه أمام حقيقة الموت. وهو في تقديمه لهذه التّصوّرات يوهم المتقبّل بأنّها مرتبطة بالإله، فالموت في الخبر كان معرفة إلهيّة وليس تجربة حياتيّة يتعرّفها الإنسان فيبحث عن إجابات تطمئنه وتبدّد مخاوفه لترسم معنى لوجوده.

وإذا كان الموت في هذا الخبر قدراً محتوماً أقرب إلى المعنى المطلق المجرّد منه إلى المعنى المحسوس فإنّنا نلاحظ في خبر ثان أنّ الموت شُخِّصَ لآدم «ثمّ أوحى الله تعالى إلى جبريل وإسرافيل وعزرائيل أن اهبطوا إلى آدم وكونوا بين يديه وثبّتوه إلى صورة الموت. قال وأهبط الله تعالى إليه الموت في صورة كبش أملح قد نشر أجنحته إلى حيث يعلمه الله قد ملأ الدّنيا بها وله أجنحة لا ينشرها إلّا للملائكة وأجنحة لا ينشرها إلّا للأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام وأجنحة لا ينشرها إلّا لأهل الطّاعة. وأمّا الأجنحة التي ينشرها للكفّار والمنافقين فلا ينظر إليها أحد إلّا خرّ صعقاً. قال كعب رضي الله تعالى عنه الأجنحة التي ينشرها للمؤمنين هي من أنواع الجواهر مشوبة بالرّحمة والأجنحة التي ينشرها لغيرهم فإنّها مشوبة باللّعنة وأنواع العذاب. فلمّا نظر آدم عليه السّلام إلى الموت وصفته خرّ مغشيّاً عليه فاكتنفته الملائكة ورشّت على وجهه ماء الحيوان حتّى أفاق من غشيته [...] ثمّ قال إلهي ما أهول هذا الموت وما أهول منظره والعجب يا إلهي ممّن ينتفع بعيشه ووراءه الموتُ»[1].

إنّ إبراز صورة الموت لآدم إنّما يدخل ضمن آليّة أساسيّة من آليّات اشتغال المتخيّل. فالمتخيّل يسعى دائماً إلى تشخيص المعاني المجرّدة ليجعلها قريبة من الأذهان يستطيع الإدراك والحسّ الإمساك بها وهي آليّة تكشف عن تأثير الثّقافة الشّعبيّة في التّصوّرات الدّينيّة السّائدة. ولا يبدو الموت في الخبر حدثاً أو حالة تعكس تغيّراً فيزيولوجيّاً وإنّما يظهر في صورة تحتاج إلى أن تثبت في ذهن آدم. ولعلّ هول الصّورة كان مدعاة لحضور المقدّس متمثّلاً في

(1) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 143-144.

جبريل وإسرافيل وعزرائيل. إنّ صورة الموت لا تتّضح إلّا عبر وسيط الملائكة. والإنسان قاصر وحده عن إدراك محطّات حياته. فلا تجربة ولا عمل يُقام على الأرض ويأتيه الإنسان إلّا ويمرّ عبر وساطة المقدّس. فإذا كان جبريل قد علّم آدم الحرث والزّرع وإتيان زوجته وكان وسيطاً يعلّمه شؤون دينه فكان لا بدّ له أن يُعْلمه لحظة نهايته.

إنّ عالم الشّهادة لا ينفصل البتّة عن عالَم الغيب، بل إنّ عالَم الإنسان إن هو إلّا تطبيق لما يصدر عن عالَم الغيب. ولحظة الموت باعتبارها لحظة قُصوى كان لا بدّ أن تحفّ بالمقدّس. إنّ المتخيّل الإسلاميّ يستحضر الرّمز الحيوانيّ للتّعبير عن صورة الموت والصّورة تجمع بين فضاءين، فضاء أرضيّ يُمثّله الكبش وفضاء سماويّ تمثّله الأجنحة. لكن لِمَ استحضار صورة الكبش رمزاً للموت؟

إنّ هذا الاستحضار يرتبط بمستويين، الأوّل أسطوريّ والثّاني واقعيّ. فالكبش كان قربان إبراهيم وبنحر الكبش يقتل إبراهيم الموت وينفي لحظة مرعبة متمثّلة في نحر الابن. وذبح الكبش لم يكن فداءً للابن فحسب، بل كان نفياً للموت يهدّد الإنسان، فتجربة إبراهيم كانت في بُعد من أبعادها انتصاراً على الموت يهدّد الإنسان كلّما أراد التّقرّب إلى الرّبّ. ومن ثمّة كانت صورة الموت قرينة صورة الكبش. أمّا المستوى الواقعيّ فلا يخفى أنّ الكبش حيوان أليف، دجّنه الإنسان وأقام معه علاقات وهو إضافة إلى ذلك خير ما يتقرّب به إلى الإله. وصورة الكبش وقد أريق دمه في كلّ عيد أضحى تجعل من أمر الموت لا حدثاً مأسويّاً وإنّما يصبح حدثاً تصعيديّاً تطهيريّاً ممّا يجعل الموت وقد تجسّد في الكبش تلطيفاً لوحشيّة الموت وحدّاً من مخاوف الذّات ورعبها. أمّا استحضار الأجنحة فهو ما به ربط المتخيّل الموت بالمقدّس. وكانت الأجنحة تعلن عن مفارقة الموت لعالَم النّاس، ذلك أنّ الموت في الخبر كان صورة من صور الملائكة وما قدومه صحبة جبريل وعزرائيل إلّا تأكيد لهذا المعنى إذ كثيراً ما ربط المتخيّل

الإسلاميّ بين الملاك والجناح. ولجبريل «ستّمائة جناح، كلّ جناح قد سدّ الأفق يسقط من جناحه من التّهاويل والدّرّ والياقوت ما الله به عليم»[1]. وإذا كان الجناح دالّاً على الطّهر والحظوة في علاقته بالملاك فإنّ لأجنحة ملك الموت دلالتين متناقضتين، فهي أجنحة دالّة على الرّحمة إذا انتشرت للمؤمنين وأجنحة دالّة على اللّعنة والعذاب إذا انتشرت لغيرهم. ومن ثمّة تُصبح صورة الجناح محدّدة لنوعين من البشر فتقيم تقابلاً بين أهل الرّحمة وأهل العذاب.

إنّ المتخيّل الإسلاميّ وهو يسعى إلى تشكيل صورة للموت وتقريبها إلى إدراك النّاس يحافظ على خيط دقيق بين تلطيف الصّورة وتهويلها، فتضحي الصّورة مألوفة من جهة، مفزعة من جهة أخرى، وهو بذلك يقرّ بمأسويّة الموت وإن لطّف من صورته. ولعلّ في غشيان آدم ما يؤكّد هذا الصّهر بين صورة يُراد لها أن تكون مطمئنة للمسلم وحقيقة فاجعة يكون فيها الموت فقداً وانقطاعاً عن ملذّات الحياة الدّنيا. ولنا في خبر أورده الثّعلبيّ ما به يمكن أن يعبّر المتخيّل الإسلاميّ عن رغبته في الخلود والتّعلّق بالدّنيا. «فبعد أن كشف الله لآدم أبناءه قال: يا ربّ من هذا؟ فقال: ذلك داود، فقال: يا ربّ كم عمره؟ قال ستّون سنة. قال: يا ربّ زده في عمره، فقال: لا إلّا أن تزيده أنتَ من عمرك، فقد جفّ القلم بأعمار بني آدم وكان عمر آدم ألف سنة فوهب له من عمره أربعين سنة. فكتب الله عليه بذلك كتاباً وأشهد عليه الملائكة، فلمّا مضى من عمره تسعمائة وستّون سنة جاء إليه ملك الموت ليقبضه، فقال آدم: عجلتَ عليّ يا ملك الموت. قال: ما فعلت بل أنت استوفيت أجلك، قال آدم: قد بقي من عمري أربعون سنة، قال: إنّك وهبتها لابنك داود، قال: ما فعلتُ ولا وهبتُ له شيئاً. فأنزل الله الكتاب وأقام الملائكة شهوداً ثمّ إنّ الله أكمل

---

(1) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج. 4، ص: 266.

وانظر دلالة الجناح وارتباطه بالملاك في: وحيد السّعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص: 516.

لآدم ألف سنة وأكمل لداود مائة سنة. قال رسول الله ﷺ: نسي آدم فنسيت ذرّيته وجحد فجحدت ذرّيته فأمر الله بالكتاب والشّهود من يومئذ»[1]. بُنِيَ الخبر على مقطعين حواريّين وهو ضارب في زمن البدء وقد قام المقطع الأوّل على مقايضة بين آدم والله هدفها زيادة عمر داود. فآدم استصغر مدّة عيش داود فطلب له الزّيادة لكنّ طلبه كان مرفوضاً وتحقيقه كان مقترناً بأن يزيده آدم من عمره. وينتهي المقطع الأوّل بتحقيق الرّغبة. لكنّ المقطع الحواريّ الثّاني ينكر فيه آدم ما حصل في البدء والخبر يعكس أمرين أراد المتخيّل تأكيدهما. يتعلّق الأمر الأوّل برغبة الإنسان في الخلود حتّى وإن كان نبيّاً فآدم وإن عاش مدّة طويلة فهو ما زال راغباً في الدّنيا متشبّثاً بملذّات الحياة، وهو ما يعكس هواجس الإنسان ورغبته في نفي الموت. أمّا الأمر الثّاني فهو يتعلّق بتشريع الاكتتاب وأخذ العهود. فالخبر وهو يردّ الاكتتاب إلى زمن البدايات ويبرز أنّ الإله هو أوّل من أقرّه فإنّه يُضفي صبغة إلهيّة على ما هو في الأصل إنسانيّ مرتبط بعلاقات البشر الاجتماعيّة ومبادلاتهم التّجاريّة. ولئن صوّرت الأخبار نكران آدم للعهد ورغبته في الخلود فقد أبرزت أيضاً لحظة وفاته فيذكر ابن كثير هذا الخبر: «إنّ آدم لمّا حضره الموت قال لبنيه: أي بُنيّ إنّي اشتهيت من ثمار الجنّة، قال فذهبوا يطلبون له فاستقبلتهم الملائكة ومعهم أكفانه وحنوطه ومعهم الفؤوس والمساحي والمكاتل. فقالوا لهم: يا بني آدم ما تريدون وما تطلبون؟ [...] قالوا: أبونا مريض واشتهى من ثمار الجنّة. فقالوا لهم: ارجعوا فقد قَضَى أبوكم. فجاؤوا فلمّا رأتهم حوّاء عرفتهم فلاذت بآدم. فقال: إليك عنّي فإنّي ما أتيت إلّا من قبلك فخلّي بيني وبين ملائكة ربّي عزّ وجلّ. فقبضوه وغسلوه وكفّنوه وحنّطوه وحفروا له ولحدوه وصلّوا عليه ثمّ أدخلوه قبره فوضعوه في قبره ثمّ حثوا عليه ثمّ قالوا: يا بني آدم هذه سنّتكم»[2].

انطلق الخبر من الرّغبة في تحقيق لذّة لحظة الموت تتمثّل في اشتهاء آدم

---

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 49.

(2) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 111-112.

«لثمار الجنّة» فهل المقصود من اشتهاء الثّمار تعلّق الإنسان بملذّات الحياة رغم أنّ الموت قاب قوسين منه أو أدنى؟ أم المقصود من الثّمار تُنْسَب إلى الجنّة رغبة آدم في استعادة مكانته في الجنّة بعد أن أكل من ثمارها المحظورة؟ ما كان للأبناء قدرة على تحقيق رغبة الأب لأنّ الثّمار المطلوبة لا وجود لها في عالمهم. فرغبة آدم لم تحقّقها إلّا الملائكة. فهم الذين يرمزون إلى عالَم الجنان. وقدوم الملائكة تحقيق لرغبة آدم. وما طلبه ابتعاد حوّاء عنه إلّا سعي إلى الرّغبة المنشودة. إنّ حضور الأنثى هنا كان عائقاً أمام آدم، لذلك أبعدها عنه رغبة في عدم الوقوع في الخطأ مرّتين.

ومن ثمّة فإنّنا نلاحظ أنّ المتخيّل الإسلاميّ ينتهز كلّ فرصة للحطّ من شأن المرأة فيحمّلها مسؤوليّة معصية آدم. فإذا كانت المرأة في البدء هي التي حرمت آدم من الجنّة لمّا احتالت عليه لأكل الثّمرة المحظورة فإنّ حضورها لحظة الموت مانعٌ له من التّكفير عن ذنبه وتحقيق حلمه بالعودة إلى الجنان. وهو ما يؤكّد لنا أنّ القاصّ في نسجه لنصوصه لم يكن بريئاً محايداً وإنّما كان يُنطق الأخبار بهواجسه وأفكاره وتصوّراته. غير أنّ هذه النّظرة في علاقة المرأة بالميّت لم تكن واحدة فإذا أبعدت النّصوص القصصيّة المرأة عن آدم فإنّ نصوص الحديث قد جمعت بين الرّجل والمرأة لحظة الموت «فقد قبض الرّسول وهو مستند إلى عائشة» أو وهي [عائشة] «مسندته إلى صدرها» أو إلى حجرها أو «قبض وهو بين حاقنتها وذاقنتها»[1]. ولئن كانت الأغراض المذهبيّة في الحديث واضحة ودالّة على فضل عائشة في التّصوّر السّنّيّ فإنّ الحديث يعبّر أيضاً عن سلوك الإنسان إزاء الموت «فالنّساء هنّ اللّاتي يمرّضن الميّت وهنّ اللّاتي يتولّين شؤون الوليد»[2] فكأنّ هذه الممارسة تدلّ على رجوع الميّت إلى حضن الأمّ.

لقد تكفّلت الملائكة بشأن آدم. فحدّدت الطّقوس الجنائزيّة من غسل

---

(1) ابن سلامة (رجاء)، **الموت وطقوسه**، ص: 90.

(2) **المرجع السابق**، ص: 91.

وتكفين وتحنيط وصلاة وقبر. وإذا كانت الطّقوس الجنائزيّة ممّا هو ثقافيّ تسعى من خلالها كلُّ ثقافة إلى التّقليص من هول الجثّة المتحلّلة فإنّ الخبر يربط ربطاً وثيقاً بين طقوس الجنازة والملائكة فيرتفع بالطّقس ويجعل مصدره إلهيّاً مقدّساً فيقصي طابعه الثّقافيّ. ولا يخفى أنّ هذه الطّقوس تحيل على طقوس إسلاميّة. فالقاصّ وهو يصوّر المراسم الجنائزيّة لآدم يقوم بإسقاط الطّقوس الإسلاميّة على لحظة البدء فيشرّع لها نافياً كلّ ما يخالفها بإرجاع أصولها إلى المقدّس ويتحوّل الخروج عليها خروجاً على السّنّة الإلهيّة. فإذا «الإنسان ذو القبر» يصبح هبة إلهيّة. ولقد عقدت النّصوص مقارنة بين صورة موت آدم وصورة موت إبليس فنقرأ خبراً أورده الكسائيّ: «ودخل ملك الموت على آدم فقال: السّلام عليك يا أبا البشر أتعرفني؟ فقال آدم عليه السّلام: نعم أنت ملك الموت فبماذا أمرت؟ فقال: أسقيك هذه الشّربة كلّها ثمّ أذيقك الموت. فقال: سمعاً وطاعةً لأمر ربّي [...]. فناوله ملك الموت شراب الفراق ففارق الدّنيا صلاة الله وسلامه على روحه لا تنقطع أبداً على مرّ الأزمان وتغيّر الألوان»[1].

يتعارض هذا الخبر مع خبر نكران آدم العهد وعدم اعترافه بتقديم بعض عمره لداود[2]، فالخبر يصوّر ترحيب آدم بملك الموت. فآدم ما حاجّ الملك ولا اعترض عليه بل كان الموت محبّباً إليه. ولعلّه يمكن إرجاع هذا التّعارض إلى أنّ القاصّ كان يرسم تصوّرات متخيّلة وعوالم رمزيّة فما كان همّه البحث عن التّناقضات إن لم تتعارض مع الرّؤية الإسلاميّة بقدر ما كان يستجيب لمقام التّقبّل. فالخبر يهيّئ المتقبّل لتمثّل صورة رائقة للموت مستعذبة. فالموت كان متمثّلاً في «شربة الفراق»، إنّ الاستعارة «شربة الموت أو كأس المنيّة» تتحوّل في الخطاب القصصيّ إلى فعل يجري على الحقيقة فيستحيل الموت حدثاً سهلاً مرغوباً فيه، بل حركة عاديّة يأتيها الإنسان فيسعى الخبر من ثمّة إلى

---

(1) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 147.

(2) انظر الخبر، الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 49، والكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 143.

جعل الموت جميلاً رائقاً. وهذه الصّورة تقابل صورة ثانية حاول المتخيّل الإسلاميّ ترسيخها في الأذهان تتمثّل في صورة موت إبليس «[...] ثمّ يقول الله تعالى يا ملك الموت إنّي خلقت لك بعدد الأوّلين والآخرين أعواناً وجعلت لك قوّة بقدر أهل السّماوات والأرض وقد ألبستك اليوم أثواب الغضب والسّخط فانزل إلى إبليس اللّعين وأذقه مرارة الموت بقدر ما أذقت الأوّلين والآخرين من الإنس والجنّ أضعافاً مضاعفة وليكن معك سبعون ألفاً من الزّبانية [...] مع كلّ واحد منهم سلسلة من سلاسل لظى وغلّ من أغلال الجحيم وانزع روحه الخبيثة بسبعين ألف كلّاب من السّعير [...] ثمّ يقول [إبليس] يا ملك الموت كيف تذيقني جرع الموت؟ فأقول بكأس أهل لظى وكأس أهل السّعير وأهل الجحيم أضعافاً مضاعفة فإذا سمع ذلك خرّ على وجهه يتمرّغ في التّراب مرّة ويصيح مرّة ثمّ يأتي الموضع الذي أهبط فيه فيرى الملائكة قد نصبت له الكلاليب فيبقى ما شاء الله في أشدّ العذاب ثمّ تخرج روحه الخبيثة ويخرّ ميّتاً لعنة الله عليه»[1].

إنّ صورة موت إبليس تقابل صورة موت آدم، فإذا رسم المتخيّل الإسلاميّ لآدم صورة الموت الجميل الرّائق فإنّ صورة موت إبليس كانت رسماً لصورة الموت الكريه فجمعت في ثناياها كلّ ما يربطها بالغضب والسّخط والنّقمة. ولعلّ النّاظر في صورة موت إبليس يلاحظ أنّها لم تكن صورة موت طبيعيّ بقدر ما كانت صورة قتل «فتطعنه الملائكة بالخطاطيف والكلاليب»، وفعل القتل هو فعل نفي وإقصاء. ومن ثمّة فإنّ المتخيّل الإسلاميّ وهو يرسم لإبليس صورة الموت الكريه إنّما يعبّر عن ثأره وانتقامه من هذا الكائن وبذلك يمكن القول إنّ صورة الموت الجميل المسندة إلى آدم كانت تشريفاً له في حين كانت صورة الموت الكريه محاولة سعى من خلالها المتخيّل الإسلاميّ أن ينفث ما يعتلج في صدره من مشاعر الكره والسّخط ثأراً من غواية هذا الشّيطان.

---

(1) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 146.

II. الموت الجميل للأنبياء[1]

تتدرّج الأخبار في وصف الموت الجميل، فتبدأ في قصّة موت إبراهيم ترغيباً لتنتهي إلى موتٍ رائق جميل في قصص موت هارون: وموسى. فقد ذكر الثّعلبيّ قصّة موت إبراهيم «قال أهل التّاريخ والسّير: لمّا أراد الله قبض روح إبراهيم عليه السّلام أرسل إليه ملك الموت في صورة شيخ هرم. قال السدّيّ بإسناده وكان إبراهيم كثير الإطعام يطعم النّاس ويضيّفهم، فبينما هو يطعم النّاس إذا هو بشيخ كبير يمشي في الجادّة فبعث إليه بحماره فركبه، فلمّا أتاه قدّم إليه الطّعام، فجعل الشّيخ يأخذ اللّقمة يريد أن يدخلها فاه فيدخلها في عينه مرّة وفي أذنه مرّة، ثمّ إذا أدخلها في فيه وحصلت في جوفه، خرجت من دبره، وكان إبراهيم قد سأل ربّه ألّا يقبض روحه حتّى يكون هو الذي يسأله الموت. فقال للشّيخ حين رأى حاله: ما بالك يا شيخ تصنع هكذا؟ فقال: يا إبراهيم من الكبر، قال: ابن كم أنتَ؟ قال: كيت وكيت، فحسب إبراهيم عمره فوجده يزيد على عمر إبراهيم بسنتين، فقال له إبراهيم: إنّما بيني وبينك سنتان فإذا بلغت عمرك صرت مثلك؟ قال: نعم، فقال إبراهيم: اللهمّ اقبضني قبل ذلك، فقام الشّيخ فقبض نفسه وكان الشّيخ ملك الموت»[2].

يرسم الخبر صورة للشّيخوخة مرعبة، فالشّيخ القادم على إبراهيم ثقل مشيه وبان ضعفه ووهنه، غير أنّ الخبر يزيد في بشاعة صورة الشّيخوخة لحظة الأكل. فالصّورة التّمثيليّة في الخبر تجعل من الشّيخ عاجزاً عن الأكل، فيفشل في تناول الطّعام وإذا ما نجح فإنّ الطّعام يخرج من دبره. إنّ صورة تناول الشّيخ للطّعام تكشف عن قبح الشّيخوخة فيستحيل الموت طِلْبة لا رهبة.

---

(1) عبارة استعملها محمّد الخبو في مقال له بعنوان: «الموت الجميل للملوك في «تاريخ الأمم والملوك»»، ضمن عمل جماعيّ: **أبو جعفر محمّد بن جرير الطّبري: وقائع ندوة قسم العربيّة**، السّنة الجامعيّة، 2003-2004، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، (د. ت.). والمقال يمتدّ من ص: 351 إلى ص: 367.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 100.

فطلب إبراهيم الموت هو هروب من الوصول إلى «أرذل العمر» فيصبح بذلك الموت محبّباً مطلوباً، مهرباً من وجه الشّيخوخة الكريه. وإذا كان الموت طِلْبة إبراهيم فإنّه يتحوّل إلى موت رائق في قصص موت هارون وموسى، فتذكر التّوراة موت هارون: «فصَعِدَ هَارُونُ الكاهنُ إلى جَبَلِ هُورٍ حَسَبَ قولِ الرّبِّ وماتَ هُنَاكَ في السّنةِ الأربعينَ لِخُرُوجِ بَني إسرائيلَ مِنْ أرضِ مِصْرَ في الشَّهْرِ الخامِسِ في الأوّلِ منْ الشَّهْرِ، وكانَ هارونُ ابنَ مِئَةٍ وثَلاثٍ وعشرينَ سنةً حِينَ مَاتَ في جَبَلِ هُورٍ»[1].

حرصت التّوراة على التّأريخ لحدث موت هارون فذكرت مكان الوفاة وزمانها، وضبطت عمر هارون. والملاحظ أنّ موت هارون بحسب الرّواية التّوراتيّة لم يكن حدثاً عجيباً، فالنّصّ التّوراتيّ كان أقرب إلى التّأريخ منه إلى رسم تصوّر تخييليّ لموت هارون غير أنّ تعامل النّصوص الحافّة مع حدث موت هارون كان مخالفاً لما ذكرته التّوراة فيورد الثّعلبيّ خبراً رواه السّدّيّ: «قال السّدّيّ: أوحى الله إلى موسى عليه السّلام إنّي متوفٍّ هارون فأتِ به جبل كذا وكذا. فانطلق موسى وهارون نحو ذلك الجبل، وإذا هما بشجرة لم يُرَ مثلها وبيتٌ مبنيٌّ وفيه سرير على فرش، وإذا فيه ريح طيّبة، فلمّا نظر هارون إلى ذلك أعجبه، وقال: يا موسى إنّي أحبّ أن أنام على هذا السّرير. فقال: نَمْ عليه، فقال: إنّي أخاف أن يأتي ربّ هذا البيت فيغضب عليّ. قال له موسى: لا تخف أنا أكفيك ربّ هذا البيت، فنَمْ. فقال: يا موسى نَمْ معي فإنْ جاء ربّ هذا البيت غضب علينا جميعاً. فنام موسى وأخذ هارون الموت. فلمّا وجد حسّه قال يا موسى خدعتني، فلمّا قبض رفع ذلك البيت وذهبت تلك الشّجرة ورفع السّرير إلى السّماء»[2].

لا شكّ في أنّ الاختلاف واضح بين ما ورد في الآية التّوراتيّة وما قدّمه الخبر في موت هارون وهو ما يدلّ على أنّ القاصّ في نقله لأخبار الأوّلين لم

---

(1) **الكتاب المقدّس**، العدد 33: 38-40.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 249.

يكن بالضّرورة يحتكم إلى المرجعيّة التّوراتيّة أو القرآنيّة، وإنّما كان مبدعاً لتصوّراته الخاصّة فيسوس القولَ بحسب غاياته وهو ما يجعل الأخبار «لا تندرج في تاريخ ما وقع على وجه الحقيقة وإنّما تندرج في ما يجب أن يقع»[1]، وهو ما يخرجنا من سياق التّاريخ إلى سياق الأدب فينتفي «الميثاق المرجعيّ بين القارئ والمقروء واستعيض عنه بميثاق تخيّليّ لا يبحث القارئ فيه عن الصّحّة، بل عن المتعة والعجب في المكتوب»[2]. يتدرّج الخبر في بنائه السّرديّ فينطلق من علم موسى بموت أخيه هارون، فيصبح الموت جزءاً من الدّين ووحياً يتلقّاه موسى. ولتحقيق هذا الموت يسير موسى بهارون بحسب مخطّط المشيئة الإلهيّة. ولعلّ ما يزيد النّصّ أدبيّة وابتعاداً عن التّاريخ حضور الوصف فيه، فتوصف الشّجرة والبيت والسّرير فتحيل الأوصاف إلى عناصر الجمال في المشهد تدلّ على ذلك عبارات «لم ير مثلها» «ريح طيّبة» فيتحوّل القبر موطن الموت ورمز الوحشة إلى فضاء جميل يشتهي هارون النّوم فيه حتّى وإن كلّفه ذلك غضب صاحب البيت. لقد تضافرت جملة من المقوّمات، سرد ووصف وحوار جرى بين هارون وموسى لتأكيد أدبيّة النّصّ وهو ما يقيم الدّليل على أنّ القاصّ لم يكن ناقلاً للأخبار، سارداً لما وقع في الأصل وإنّما كان يسوس خطابه ويوجّهه وجهة معلومة «فتكون منزلة الموت بقدر منزلة الميّت المختار»[3]. فتتحقّق بذلك وظيفة تلطيف صورة الموت فيصبح الموت حدثاً مشتهىً محبّباً إلى النّفوس، وأنّى يحبّب الموت للنّاس إذا لم ترسم له صورة رائقة جميلة ينالها الأصفياء! ومهما سعت الأخبار إلى تقديم صورة للموت الجميل فإنّ علاقة الإنسان بالموت تبدو أكثر تعقيداً ولعلّ هذا الأمر يتّضح خاصّة في أخبار موت موسى.

وقد ورد في التّوراة ما يلي: «وَصَعِدَ مُوسَى مِنْ عَرَبَاتِ مُوآبَ إِلَى جَبَلِ

---

(1) الخبو (محمّد)، «الموت الجميل للملوك» في **تاريخ الأمم والملوك**، ص: 367.

(2) **المرجع السابق**، ص: 364.

(3) **المرجع السابق**، ص: 362.

نَبُو إِلَى رَأْسِ الفِسْحَةِ الذِي قُبَالَةَ أَرِيحَا فَأَرَاهُ الرَّبُّ جَمِيعَ الأَرْضِ مِنْ جِلْعَادَ إِلَى دَانَ وَجَمِيعَ نَفْتَالِي وَأَرْضَ أَفْرَايِمَ ومَنَسَّى وَجَمِيعَ أَرْضِ يَهُوذَا إِلَى البَحْرِ الغَرْبِيِّ وَالجَنُوب وَالدَّائِرَة بُقْعَةَ أَرِيحَا مَدِينَة النَّخْلِ إِلَى صُوغَرَ وقالَ لَهُ الرَّبُّ هَذِهِ هِيَ الأَرْضُ التي أَقْسَمْتُ لإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ قائِلاً لِنَسْلِكَ أُعْطِيهَا. وَقَدْ أَرَيْتُكَ إِيَّاهَا بِعَيْنَيْكَ وَلَكِنَّكَ إِلَى هُنَاكَ لَا تَعْبُرُ فَمَاتَ هُنَاكَ مُوسَى عَبْدُ الرَّبِّ فِي أَرْضِ مُوآبَ حَسْبَ قَوْلِ الرَّبِّ»[1].

ارتبط موت موسى في الرّواية التّوراتيّة برؤية الأرض المقدّسة غير أنّ هذه الدّلالة تختفي في المرويّات الإسلاميّة فينقل الثّعلبيّ خبراً في موت موسى: «حدّثنا أبو سعيد محمّد بن عبد الله بن حمدون بإسناده عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «جاء مَلَكُ الموت إلى موسى فَقَال له: أجب ربّك. فلطم موسى عينَ ملَك الموت ففقأها. قال: فرجع ملَك الموت إلى الله عزّ وجلّ، فقال يا ربّ إنّك أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت وفقأ عيني، فردّ الله عليه عينه وقال: ارجع إلى عبدي وقل له: الحياة تُريد؟ فإن كنت تريد الحياة فضع يَدَكَ على متن ثور، فما وارت يدك من شعر فإنّك تعيش بعدد كلّ شعرة من ذلك سنة، قال ثمّ ماذا؟ قال: ثمّ تموت، قال: فالآن من قريب»[2]. ويؤكّد الثّعلبيّ صحّة هذا الخبر بقوله: «سمعت أبا سعيد بن حمدون يقول: سمعت أبا حامد الشّرقيّ يقول سمعت محمّد بن يحيى يقول: قد صحّ هذا عن رسول الله ﷺ يَعني قصّة ملك الموت لموسى عليه السّلام لا يردّها إلّا كلّ مبتدع ضالّ»[3].

يسعى القاصّ إلى تأمين صدقيّة خبره بطريقتين مختلفتين. تتمثّل الطّريقة الأولى في الإسناد، وهي الطّريقة التّقنية التّقليديّة للإيهام بصدق الخبر. واللّافت للنّظر أنّ سند الخبر لا يستجيب لما وضعه علماء الحديث من شروط ضامنة

---

(1) التّثنية: 34: 1-6.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 250.

(3) **المصدر السابق نفسه**

لوصل الخبر بالمتلفّظ الأوّل. فالمحطّات السّرديّة[1] (Les relais narratifs) التي مرّ بها الخبر مقطوعة فيقتصر القاصّ على ذكر ابن هارون ليصله مباشرة بأبي هريرة، وغير خافٍ أنّ القاصّ لم يكن يحرص على تواصل السّند بقدر ما كان همّه أن يشدّه إلى مرجعيّة عليا ضامنة لتوثيق الخبر. أمّا الطّريقة الثّانية فتتمثّل في إقرار محمّد بن يحيى، وهو إقرار وصلنا عبر الرّواية أيضاً، وهو إثبات لصحّة القصّة واتّهام كلّ مشكّك في صحّتها بالابتداع والضّلال. والقاصّ إذ يتوسّل بهذا التّعليق يقفل أبواب التّشكيك في الخبر ويعطّل من فعاليّة العقل المستفهم خاصّة وأنّه وضع أمام المتقبّل حاجزاً نفسيّاً وحكماً دينيّاً يجعلان من العقل المشكّك عقلاً ضالّاً. وهو إذ يحصّن خبره مرّة بالإسناد وأخرى بالتّعليق يضمن لبنائه التّخييليّ المصداقيّة فلا يَرِدُ الخبر على وجه النّقل الصّحيح لوقائع تاريخيّة وإنّما يرد على وجه الحقائق الدّينيّة.

يقوم الخبر على مقطعين حواريّين، مقطع أوّل يتحاور فيه موسى وملك الموت، والملاحظ أنّ هذا الحوار سرعان ما انقطع لا بسبب عدم تكافؤ المتحاورَيْن وإنّما كان ناجماً عن سياسة في القول، فإذا كان فعل ملَك الموت قوليّاً «أجب ربّك» فإنّ فعل موسى كان فعلاً عنيفاً «لطم وفقأ». ولعلّ ردّ فعل موسى يكشف عن رغبة إنسانيّة تتمثّل في كره الموت وحبّ الخلود. وما اللّطم والفقء إلّا أحداث دلّت على تمسّك الإنسان بلذّة الحياة خوفاً من وحشة الموت وألمها[2]. أمّا المقطع الثّاني فهو حوار جرى بين ملَك الموت والله. والحوار كشف عن عرضٍ يقدّم لموسى. إنّ هذا العرض يكشف بوضوح عن رغبة الإنسان في الخلود غير أنّ الإله لم يمنح موسى الخلود وإنّما منحه التّعمير، «فما وارت يدك من شعر فإنّك تعيش بعدد كلّ شعرة من ذلك سنة».

---

(1) انظر في مفهوم المحطّات السّرديّة بحثاً لـ:

Mathieu-Colas (Michel), «*Récit et vérité*», in: *Poétique*, nº80, 1989.

(2) «يُروى أنّ يوشع بن نون رأى موسى بعد موته في المنام فقال له: كيف وجدت الموت يا نبيّ الله؟ قال كشاة تُسلخ وهي في الحياة». الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 250.

فيكشف الحوار أن لا مهرب من الموت فهو يترصّد الإنسان وإن أوتي عمر سبعة نسور[1].

إنّ يمكن استنتاجه أنّ القاصّ مهما توسّل من طرق لدعم صدقيّة خطابه فإنّ سياسة القول كاشفة لمقاصد الخبر. فما خبر فقء عين ملَك الموت إلّا بناء تخييليّ يكشف عن رغبة كامنة في الإنسان متمثّلة في كره الموت وحبّ الخلود. ولنا في خبر أورده الكسائيّ ما يؤكّد هذه الرّغبة. فبعد أن يكشف ملَك الموت هويّته لموسى ينقل السّارد حواراً يعكس رغبة موسى تفادي الموت وينتهي الخبر بحيلة لتنفيذ المهمّة: «قال أنا ملَك الموت جئت أقبض روحك، قال: من أين تقبضها؟ قال: من فيك. قال: كيف وقد كلّمت به ربّي؟ قال: فمن أذنيك: قال كيف وقد سمعت بهما كلام ربّي؟ قال: فمن عينيك. قال: كيف وقد نظرتِ بهما إلى نور ربّي؟ قال: فمن يديك؟ قال: كيف وقد تناولت بهما التّوراة؟ قال: فمن رجليك. قال: كيف وقد سعيت بهما إلى جبل الطّور لمناجاة ربّي؟ فقال له ملَك الموت: يا موسى إنّك تكلّمني كلام من شرب. فاختلط عقل موسى وقال: ما شربت مسكراً. قال: فادن منّي أستكنهك. فدنا موسى من ملَك الموت. فقبض روحه»[2].

إنّ احتجاج موسى كان بربط أعضاء جسده بالمقدّس. أفيمنع الارتباط بالمقدّس الموت؟ ولئن كانت صناعة هذا الخبر واضحة إلّا أنّها تعكس محاولات موسى المتكرّرة للتّخلّص من الموت. غير أنّ الأخبار وإن عبّرت عن كره موسى للموت فهي تصوّر وضعيّة معاكسة فيها يشتهي موسى لقاء ربّه. «قال وهب بن منبه: خرج موسى ليقضي حاجة، فمرّ برهط من الملائكة فعرفهم فأقبل إليهم حتّى وقف عليهم، فإذا هم يحفرون قبراً لم ير شيئاً قطّ أحسن منه ولم يُر مثله قطّ في الخضرة والنّضرة والبهجة. فقال لهم: يا ملائكة الله لمن تحفرون هذا القبر؟ فقالوا نحفره لعبد صالح كريم على ربّه. فقال

---

(1) انظر قصّة تعمير لقمان، الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 66-67.

(2) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 314-315.

موسى: إنّ هذا العبد لمن الله بمنزلة عظيمة ما رأيت كاليوم أحسن منه مضجعاً. فقالت الملائكة: يا صفيّ الله أتحبّ أن يكون لك؟ قال: وددت ذلك. قالوا فانزل واضطجع فيه وتوجّه إلى ربّك، ثمّ تنفّس أسهل نفس تتنفّسه. فنزل واضطجع فيه ثمّ توجّه إلى ربّه، ثمّ تنفّس، فقبض الله روحه»[1].

إنّنا إذا قارنّا بين هذا الخبر والأخبار التي حلّلناها سابقاً نتبيّن أنّها أخبار متباينة القول لما حصل مرّة واحدة في التّاريخ. بل هي مختلفة إلى حدّ التّناقض، «فأن تعرض أخبار متفاوتة حول موضوع واحد يخرج القول من نطاق الإحالة التّاريخيّة المرجعيّة إلى نطاق التّخيّل»[2]، وتُدْرَج ضمن خطّة دقيقة وسياسة في القول رشيقة هدفها «البحث عن الموت العظيم للشّخصيّة الصّفيّة العظيمة»[3]. لم يعد القبر في الخبر مكاناً دالاّ على هول وبشاعة وجه الموت بل أصبح فضاءً جميلاً وجنّة. فالموت يصبح طريقاً إلى الجنّة ولعلّ في عبارات الخضرة والنّضرة والبهجة ما يدلّ على تغيّر واضح في صورة القبر، فموسى من خلال رؤيته للقبر يشتهي الموت بل يطلبه من الملائكة. ولا تختلف صورة الموت في الخبر عن صورة القبر. يتحوّل الموت إلى أسهل نَفَس تنفّسه موسى. إنّ السّهولة في الموت تغيير لمعالمه واستئصال وطمس لصورته المفزعة وهي أيضاً تكريم لصفيّ الله.

III. في موت داود وسليمان

إذا رسمت معجزات موت هارون وموسى صورة للموت الجميل فإنّ أخبار موت داود وسليمان قد أدّت وظائف ودلالات أخرى. فقد أوردت كتب **قصص الأنبياء** معجزة موت داود وقد لاحظنا تشابهاً بينها في نقل الخبر: «قال الشّيخ أبو زيد: سمعت الشّيخ أبا عمرو الفارابي يروي أنّ داود عليه السّلام

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 250.

(2) الخبو (محمّد)، «الموت الجميل للملوك في **تاريخ الأمم والملوك**»، ص: 363.

(3) الخبو (محمّد)، «الموت الجميل للملوك في **تاريخ الأمم والملوك**»، ص: 363.

كانت له وصيفة تغلق الأبواب كلّ ليلة وتأتيه بالمفاتيح ثمّ تنام ويقبل داود على ورده في العبادة فأغلقت ذات ليلة الأبواب وجاءت بالمفاتيح ثمّ ذهبت لتنام، فرأت رجلاً قائماً في وسط الدّار. فقالت له: ما أدخلك هذه الدّارَ فإنّ صاحبها رجل غيورٌ فخذ حذرك. فقال لها: أنّا الذي أدخل الدّورَ على الملوك بغير إذنهم؟ قال: فلمّا سمع داود ذلك وكان في المحراب واقفاً يُصلّي فزع واضطرب وقال لها: عليّ به. فأتاه. فقال له داود: ما أدخلك هذه الدّار في هذا الوقت بغير إذاً؟ فقال له: أنا الذي أدخل الدّور على الملوك بغير إذن. فقال له: إذن فأنت ملَك الموت؟ قال: نعم. فقال: أفجئت داعياً أم ناعياً؟ فقال: بل ناعياً. فقال داود عليه السّلام: فهلّا أرسلت إليّ قبل ذلك وآذنتني لأستعدّ للموت؟ فقال: كم أرسلت إليك فلم تنتبه. قال: ومن كانت رسلك التي أرسلت إليّ؟ فقال: يا داود، أين أبوك إيشا وأين أمّك وأين أخوك وأين جارك، أين قهارمتك، أين فلان وفلان؟ فقال: ماتوا كلّهم، فقال: أما علمت أنّهم رُسُلي إليك وأنّ النّوبة تبلغك»[1].

ويلخّص الثّعلبيّ هذا المعنى في أبيات شعريّة [الكامل]:

وإذَا حُمِلَتْ إلَى القُبُورِ جَنَازَةٌ ... فَاعْلَمْ بِأنَّكَ بَعْدَهَا مَحْمُولُ

وإذَا وَلِيتَ أُمُورَ قَوْمٍ مُدَّةً ... فَاعْلَمْ بِأنَّكَ عَنْهُمْ مَعْزُولُ

إنّ أدبيّة الخبر واضحة من جهتين على الأقلّ، جهة السّند وجهة حضور الشّعر. فحضورُ السّند في الخبر لم يكن غايتَه توثيقيّة شأنه في ذلك شأن الحديث بقدر ما كان حضوره دليلاً على رغبة القاصّ في دفع قارئه أو سامعه إلى تصديقه. وعبارة «يروى أنّ» في الخبر «ليس لها في ظاهر الأمر من قوّة الحجّة ما يدفع القارئ إلى التّسليم بصحّتها ولكنّها تأتي لإشاعة الاطمئنان في نفسه. فهي بمثابة العقد الائتمانيّ (Le contrat fiduciaire) الذي يصدّق فيه المرء لمجرّد نطقه بفكرة أو زعمه حقيقة»[2]. فسند الحديث بذلك ينحو منحى

(1) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 294.

(2) القاضي (محمّد)، **الخبر في الأدب العربيّ**، ص: 250.

أدبيّاً. أمّا حضور الشّعر فهو دليل على دخول الخبر في نطاق المنظومة الأدبيّة لا سيّما أنّ الشّعر في الخبر خادم لمعاني النّصّ مجملٌ لها[1]. إنّ الخبر يعكس تصوّرات إسلاميّة فما قيام داود اللّيل يتهجّد إلّا إسقاط لتجربة نبيّ الإسلام على حياة داود. والخبر إضافة إلى ذلك يعيد إنتاج معاني الزّهد وهي معانٍ احتفى بها الشّعر العربيّ خاصّة مع أبي العتاهية (130 - 211)[2]. فما قدوم ملَك الموت فجأة إلّا تأكيد معنى فجئيّة الموت، وما تعداده الأموات إلّا تأكيد أنّ الموت كونيّ وحتميّ فلا بدّ من الاعتبار.

إنّ الخبر ينهض بوظيفة وعظيّة فموت داود يصبح مثالاً يُضرب وحكمة تُذْكَرُ لتنبيه اللّاهي وعظة للغافل عن أمر مصيره. وهو أيضاً موقف نقديّ لما استشرى في المجتمع من معان توحي بتقديس الحياة. ومن ثمّة ينهض خبر المعجزة بوظيفة أيديولوجيّة فيتحوّل إلى فعل قوليّ منخرط في أتّون الصّراعات والمواقف التي كانت تعتمل داخل المجتمع العربيّ الإسلاميّ. وإذا كان خبر معجزة وفاة داود ينهض بوظيفة وعظيّة فإنّ خبر وفاة سليمان ينهض بوظيفة مختلفة.

ينطلق ابن كثير من النّصّ القرآنيّ لتقديم معجزة موت سليمان ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إلا دَابَّةُ الأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾[3]، ثمّ يورد خبر الوفاة مرفوعاً إلى النّبيّ: «كان سليمان نبيّ الله عليه السّلام إذا صلّى رأى شجرة نابتة بين يديه فيقول لها ما اسمك؟ فتقول كذا، فيقول لأيّ شيء

---

(1) انظر في علاقة الخبر بالشّعر، **المرجع السّابق**، ص: 540.

(2) يمكن الرّجوع إلى:

Abdesselem (Mohamed), *Le thème de la mort dans la poésie Arabe, des origines à la fin du III/IX siècle*, p. 303.

وانظر خاصّة خصائص الزّهديّة من كونيّة الموت، وفجئيّته، وحتميّته.

(3) **سبأ**: 14.

أنتِ؟ فإن كان لغرس غُرست وإنْ كان لدواء أنبتت، فبينما هو يُصلّي ذات يوم إذ رأى شجرة بين يديه فقال لها: ما اسمك؟ قالت: الخرّوب. قال: لأيّ شيء أنتِ؟ قالت: لخراب هذا البيت. فقال سليمان: اللهمّ عَمّ على الجنّ موتي حتّى تعلم الإنس أنّ الجنّ لا يعلمون الغيب فنحتها عصاً فتوكّأ عليها حولاً والجنّ تعمل فأكلتها الأَرَضَة. فتبيّنت الإنس أنّ الجنّ لو كانوا يعلمون ما لبثوا حولاً في العذاب المهين»[1].

لئن انطلق النّصّ القصصيّ من النّصّ القرآنيّ فإنّه قد أضاف وحدة سرديّة تتمثّل في قصّة الشّجرة. وهي قصّة كانت غايتها إنباء سليمان بالنّهاية لما أقامته من علاقة جناسيّة بين الخرّوب والخراب. فالقصّة كانت رسماً لهيكل سرديّ يمكن من خلاله تهيئة المكان لإيراد الآية القرآنيّة. فنحن إذا نظرنا إلى الوحدة المتعلّقة بموت سليمان نلاحظ أنّ القاصّ قام بإعادة تسريد الآية في دعاءٍ تلفّظ به سليمان. ولم تكن غاية المعجزة تنبيه الإنسان من غفوته وإنّما كانت شاهداً على تساوي الإنس والجنّ في المعرفة. فنفى بذلك الخبر ومن قبله الآية أيّ امتياز للجنّ. وهي من ثمّة قد نزعت عنهم القداسة والهالة الأسطوريّة التي كانت تلفّهم بها تصوّرات النّاس. قال السّدّيّ: «كان الرّجل يخرج بأهله فيأتي الأرض فينزلها فيقول أعوذ بسيّد هذا الوادي من الجنّ أن أضرّ أنا فيه أو مالي أو ولدي أو ماشيتي»[2]. إنّ فعل «عاذ» يعني «لاذ به ولجأ إليه واعتصم» و«في الحديث: عائذ بالله من النّار أي أنا عائذ ومتعوّذ، كما يقال مستجير بالله»[3]، وهو ما يدلّ على أنّ للجنّ مكانةً مقدّسة في حياة العرب بل إنّهم تصوّروا المكان الذي يتحرّكون فيه عامراً بكائنات خرافيّة وهميّة أسقطوا عليها مخاوفهم وأوهامهم. إنّ المنظومة الثّقافيّة الجاهليّة رسمت للجنّ مكانة مهمّة ارتفعت بهم إلى حدّ التّقديس وما تعمية موت سليمان على الجنّ إلّا قطع وتسفيه لهذه

---

(1) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 31-32.

(2) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج. 4، ص: 457.

(3) **لسان العرب**، مادّة: (ع.و.ذ.).

المنظومة، فالخبر إذاً خلق لنظام معرفيّ جديد قاطع مع الرّؤية التّقليديّة والتّصوّرات السّائدة.

غير أنّ النّاظر في التّفسير الصّوفيّ يلاحظ قراءة مختلفة لنصّ الآية. يفسّر ابن عربيّ الآية بقوله: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ﴾ بالفناء فيَّ في مقام السّرّ ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلا دَابَّةُ الأَرْضِ﴾ أي ما اهتدوا إلى فنائه في مقام الرّوح وتوجّهه إلى الحقّ في حال السّرّ إلّا بحركة الطّبيعة الأرضيّة وقواها البدنيّة الضّعيفة الغالبة على النّفس الحيوانيّة التي هي منسأته إذ لا طريق لهم إلى الوصول إلى مقام السّرّ ولا وقوف على حالة القلب فيه ولا شعور بكونه في طور وراء أطوارهم إلّا بواسطة اتّصال الطّبيعة البدنيّة المتّصلة به المقهورة بالقوى الطّبيعيّة لضعفها بالرّياضة وانقطاع مدد القلب عنها حينئذ أي «لا يطّلعون إلّا على حال الدّابّة التي تأكل المنسأة بالاستيلاء عليها لأنّ النّفس الحيوانيّة عند عروج القلب ضعفت وسقطت قواها ولم يبق منها إلّا القوى الطّبيعيّة الحاكمة عليها»[1].

إنّ ما نتبيّنه من خلال ما أورده ابن عربيّ أنّ الموت لم يَعُدْ معناه على ما يفهمه عامّة النّاس. والموت عنده يرتبط بمقام من مقامات التّصوّف وهو مقام الفناء في الذّات الإلهيّة. والطّريف في التّأويل الصّوفيّ هو التّحوّل من المعنى الحسّيّ الحقيقيّ للموت إلى المعنى الرّمزيّ التّأويليّ، فيستحيل الموت لا موتاً بالمعنى المألوف وإنّما يصبح فناء الذّات في المطلق.

* * *

خاتمة الفصل

لا شكّ في أنّ كلّ ثقافة صاغت جملة من التّصوّرات لتقليص قلقها تجاه الموت، فسعت جاهدة إلى تقديم أجوبة تطمئن الإنسان علّها تضفي على الموت معنى. ولا غرو أنّ هذه التّصوّرات تختلف من ثقافة إلى أخرى، بل

---

(1) ابن عربيّ، **التّفسير**، ج. 2، ص: 154-155.

هي تختلف من نصّ إلى آخر داخل الثّقافة الواحدة. لذلك حرصنا على تبيّن صورة الموت من خلال دراسة أخبار المعجزات. فلاحظنا أنّ المتخيّل الإسلاميّ قد سعى إلى تأسيس معنى للموت في معجزة موت آدم فحاول أن يقدّم للموت صورتين: صورة الموت الجميل لآدم وصورة الموت القبيح لإبليس. وقد تطوّرت صورة الموت الجميل في أخبار معجزات وفاة إبراهيم وهارون وموسى ممّا دفعنا إلى استنتاج أنّ صورة الموت ترتبط بصورة الميّت. وخلصنا إلى أنّ صورة الموت الجميل وهي تقترن بالأصفياء ارتبطت برغبة المتخيّل الإسلاميّ التّلطيف من هول صورة الموت بل جعله مشتهى محبّباً للإنسان. ثمّ حاولنا تبيّن جملة الوظائف التي نهضت بها معجزات موت داود وسليمان، فلاحظنا أنّ هذه الأخبار نهضت بوظيفتين أساسيّتين:

- فقد أعادت نصوص وفاة داود إنتاج موقف من الحياة مخصوص عبّر عنه التّراث الزّهديّ فكانت الأخبار غايتها تنبيه الإنسان من غفوته ولفت نظره إلى حقيقة حتميّة الموت.
- وأمّا الوظيفة الثّانية فاستخلصناها من معجزة وفاة سليمان، وقد تمثّلت في قلب المنظومة الثّقافيّة القديمة وتأسيس منظومة جديدة قائمة على نفي القداسة عن الكائنات وإرجاع معرفة الغيب إلى اللّه.

الفصل الثّاني:

معجزات الرّفع

مقدّمة الفصل

لئن حرصت المنظومة الإسلاميّة على رسم تصوّر مخصوص لموت الأصفياء فخصّتهم بالموت الجميل الرّائق فإنّنا نلاحظ حضور أخبار أخرى لا تكون فيها نهاية الصّفيّ الموت بل الرّفع. لذلك حاولنا تخصيص هذا الفصل لدراسة إشكاليّات معجزات الرّفع. ولئن لاحظنا قلّة تواتر هذه المعجزة[1] فإنّنا أولينا اهتمامنا أساساً إلى اختلاف التّصوّرات بين الرّواية الإنجيليّة والرّواية القرآنيّة، فإذا كانت الأناجيل والفكر المسيحيّ عموماً تُقرّ بنهاية مخصوصة للمسيح تتمثّل في الصّلب ثمّ القيامة فإنّ النّصّ القرآنيّ لا يرى في نهاية المسيح نهاية مأسويّة بل يُقرّ الرّفع.

فما دلالة الاختلاف بين الرّواية الإنجيليّة والرّواية القرآنيّة؟

وكيف تمثّل المتخيّل الإسلاميّ نهاية المسيح؟

وما دلالة الرّفع في أخبار معجزات الرّفع؟

---

(1) ارتبطت هذه المعجزة بإدريس وإلياس وعيسى.

I. معجزة رفع إدريس

تنطلق أخبار معجزات رفع إدريس من الإشارة القرآنيّة ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَّبِيّاً وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾[1]. والملاحظ من خلال هذه الآية أنّ كلمة الرّفع جاءت غامضة. فهل المقصود بالرّفع في الآية الارتفاع به من الأرض إلى السّماء؟ وهل الرّفع هنا مرتبط بنهاية حياة إدريس؟ أم المقصود بالرّفع ارتفاع المنزلة عند الله؟ وإذا كنّا نرجّح أنّ الرّفع هنا مرتبط بمنزلة إدريس فإنّنا نلاحظ في الأخبار توجّهاً آخر يربط بين الرّفع ونهاية إدريس. والمتأمّل في أخبار رفع إدريس يلاحظ اختلافاً واضحاً بين الرّوايات. فقد تبيّنّا حضور روايتين مختلفتين في ذكر معجزة الرّفع. أمّا الرّواية الأولى فهي رواية عن كعب: «سأل ابن عبّاس كعباً وأنا حاضر فقال له: ما قول الله تعالى لإدريس ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾ ؟ فقال كعب: أمّا إدريس فإنّ الله أوحى إليه أنّي أرفع لك كلّ يوم مثل جميع بني آدم فأحبَّ أن يزداد عملاً، فأتاه خليل له من الملائكة فقال: إنّ الله أوحى إليّ كذا وكذا فكلِّمْ ملك الموت حتّى أزداد عملاً فحمله بين جناحيه ثمّ صعد به إلى السّماء، فلمّا كان إدريس في السّماء الرّابعة تلقّاه ملَك الموت منحدراً، فكَلَّمَ ملَك الموت في الذي كلّمه فيه إدريس فقال وأين إدريس؟ قال هوذا على ظهري. فقال ملَك الموت فالعجب. بعثت وقيل لي اقبض روح إدريس في السّماء الرّابعة، فجعلت أقول كيف أقبض روحه في السّماء الرّابعة وهو في الأرض. فقبض روحه هناك فذلك قول الله عزّ وجلّ ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾»[2]. وإذا كان هذا الخبر مختلفاً عمّا أورده الثّعلبيّ من حيث الأحداث فإنّ الخبرين يشتركان في نفس الوظائف السّرديّة: صحبة أحد الملائكة، الرّغبة في عدم الموت، الرّفع ثمّ الموت[3]. إنّ ما يمكن استنتاجه من هذين الخبرين:

---

(1) مريم: 56-57.

(2) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، مج. 1، ج. 1، ص: 113.

(3) انظر الخبر: الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 50-51.

- أنّهما رسَمَا لإدريس صورة مخصوصة، فهو منقطع عن عالَم النّاس وهو أقرب إلى عالم الملائكة، فقد جعل الملائكة أخلّاء له ممّا جعل ارتباطه بالأرض شكليّاً، فهو إلى عالَم السّماء أقرب ويزيد الرّفع تأكيداً لهذه العلاقة.
- إنّ الرّفع في الخبرين إن هو إلّا شكل من أشكال العروج. فالرّفع انتقال من فضاء أرضيّ إلى فضاء سماويّ.
- لم يكن الرّفع وسيلة لينجو إدريس من الموت بل كانت نهايته تأكيداً لحتميّة الموت. ومن ثمّة يمكن القول إنّ الرّفع في قصّة إدريس كان رغبة في الانعتاق من المكان الأرضيّ وطلباً للاستقرار في الفضاء السّماويّ. ولعلّ هذا المعنى يتأكّد خاصّة في الرّواية الثّانية لرفع إدريس وقد نقلت عن وهب بن منبه. وتنطلق الرّواية من زيارة ملَك الموت لإدريس: «فقال له إدريس: لي إليك حاجة. قال: وما هي؟ قال: اقبض روحي. فأوحى الله إليه أن اقبض روحه، فقبض روحه ثمّ ردّها عليه بعد ساعة. فقال له ملَك الموت: فما الفائدة من سؤالك قبض الرّوح؟ قال لأذوق كرب الموت وغمّه فأكون له أشدّ استعداداً. ثمّ قال له: لي إليك حاجة أخرى. قال: وما هي؟ قال: ترفعني إلى السّماء لأنظر إليها وإلى الجنّة. فأذن له في ذلك. فلمّا قَرب من النّار، قال: لي إليك حاجة. قال: وما تريد؟ قال: تسأل رضوان يفتح لي أبواب النّار حتّى أراها، ففعل ذلك، ثمّ قال: فكما أريتني النّار فأرني الجنّة، فذهب به إلى الجنّة فاستفتحها ففتحت له أبوابها فدخلها. فقال له ملَك الموت اخرج لتعود إلى مقرّك، فتعلّق بشجرة وقال: لا أخرج منها. فبعث الله ملكاً حكماً بينهما. فقال له الملك: ما لك لا تخرج؟ قال: لأنّ الله تعالى قال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾[1] وقد ذقته وقال تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلا وَارِدُهَا[2]

---

(1) آل عمران: 185.

(2) مريم: 71.

وقد وردتها، وقال تعالى: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾[1] فلست أخرج، فقال الله تعالى لملك الموت دعه فإنّه بإذني دخل الجنّة وبأمري لا يخرج فهو حيّ هناك، فتارة يعبدُ الله في السّماء الرّابعة وتارة يتنعّم في الجنّة»[2].

يقوم الخبر على حوار بين إدريس وملَك الموت ويتمثّل الحوار في رغبات متتالية يحقّقها الملك إلى أن يصل إدريس إلى غايته. وتحقيق هذه الرّغبات كان بسبب الوثوق في إدريس، فهو كثير التّعبّد، زاهد في الدّنيا، إلّا أنّ إدريس وإن كان قد اتّخذ لنفسه من الملائكة خليلاً فإنّه لم يكن ملاكاً ففي طبيعته بعض خبث فاستدرج ملك الموت إلى غاية في نفسه. فرفع المنزلة في الخبر قرين الدّخول إلى الجنّة والرّفع في نهاية المطاف نفي للموت وتحقيق للخلود. إنّ ما يلفت القارئ في هذا الخبر نوع الحجج التي دافع بها إدريس ليحظى بالمنزلة الرّفيعة فهي شواهد قوليّة من النّصّ القرآنيّ. وهذه الشّواهد توظّف توظيفاً مخصوصاً قوامه الآيات القرآنيّة وما الأحداث التي وردت في هذا النّصّ إلّا توسيع لما جاء مجملاً في هذه الآيات. فيصبح منطلق الخبر النّصّ القرآنيّ. ونصّ الخبر إذ يعتمد النّصّ القرآنيّ فإنّه يرجع الإسلام إلى زمن إدريس، زمن البدايات وهو من ثمّة يحاول تأصيل الدّين الإسلاميّ في زمن البدء.

إنّنا يمكن أن نستنتج من خلال أخبار رفع إدريس:

- أنّ معجزة رفع إدريس قد اتّخذت من العبارة القرآنيّة الغامضة نواة لكي تنسج منها أخباراً ليس لها نفس الدّلالة التي أرادها نصّ المصحف بالضّرورة.
- اختلفت روايات رفع إدريس فلاحظنا ظهور دلالتين للرّفع. اقتصرت

---

(1) **الحجر**: 48.

(2) الثّعلبي، **عرائس المجالس**، ص: 51.

الدّلالة الأولى على أنّ الرّفع إن هو إلّا انتقال من فضاء إلى آخر. أمّا الرّواية الثّانية فقد ذهبت إلى أنّ الرّفع تحقيق للخلود.

II. معجزة رفع إلياس

حضرت معجزة الرّفع في سيرة إلياس. والملاحظ أنّ هذه السّيرة لا تختلف عن الهيكل القصصيّ العامّ للنّموذج النّبويّ: دعوة ورفض للدّعوة «فأوحى الله إليه أن اخرج إليهم وادعهم. فخرج إليهم وقال: يا قوم إنّ الله خلقكم ورزقكم فعبدتم الأصنام فأرسلني إليكم لتؤمنوا فلم تفعلوا فابتلاكم بالجوع فلم تؤمنوا ثمّ تفضّل عليكم وأمطر لكم السّماء وأنبت لكم الأرض فزعمتم أنّ ذلك من فضل أصنامكم وإنّي أنذركم نزول العذاب بكم»[1]. وإذا كانت نهاية الصّفيّ تقترن دائماً بالخلاص فإنّ الرّفع يتحوّل إلى تقنية لخلاص إلياس «[...] فقال إلياس: يا ربّ إنّي قد بلّغتهم وهم لا يؤمنون فأوحى الله تبارك وتعالى إليه أن استخلف أليسع عليهم واخرج من ديارهم واركب ما يلقاك ولا تخف [...] فتلقّاه فرس يلتهب نوراً وله أجنحة ذوات ألوان وله صهيل بالتّسبيح والتّقديس، فلمّا رأى إلياس ناداه أقبل إليّ فإنّي هديّة الله تعالى إليك. فاستوى إلياس على ظهره وقال له جبريل: طِرْ مع الملائكة فإنّ الله تبارك وتعالى قد كساك الرّيش وقطع عنك شهوة الطّعام والشّراب وجعلك آدميّاً ملكيّاً سماويّاً أرضيّاً فهو يطير مع الملائكة شرقاً وغرباً وهو يسير في الدّنيا حيث شاء»[2].

إنّ الرّفع في الخبر تعويض عن الخيبة والفشل في أداء المهمّة، فإلياس فشل في مهمّة أداء الرّسالة فلم يستطع إقناع قومه فيستحيل الرّفع خلاصاً من الواقع المتأزّم والفشل الواضح ويصبح الرّفع حلم الإنسان في البحث عن الجنّة المفقودة، ما وجد لها إمكانيّة تحقيق في الأرض فراح يبحث عنها في

(1) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 320.

(2) **المصدر السابق.**

السّماء وهو يحلّق كالطّير منقطع الشّهوة شأنه في ذلك شأن الملاك.

III. معجزة رفع عيسى

أثارت نهاية عيسى الكثير من التّساؤلات فنحن نلاحظ اختلافاً في هذه النّهاية بين المرجعيّة الإنجيليّة والمرجعيّة القرآنيّة. لذلك سنسعى في هذا العمل إلى تبيّن هذه النّهاية في النّصوص الإنجيليّة محاولين حصر نقاط التّشابه وضبط نقاط الاختلاف، ثمّ بعد ذلك سنولي وجهة بحثنا نحو النّصّ القرآنيّ لتبيّن معجزة الرّفع.

لقد رسمت الأناجيل هيكلاً عامّاً لنهاية المسيح وقد لاحظنا أنّها اتّفقت حول أهمّ الأحداث. ولعلّنا يمكن أن نحصر مسار أحداث النّهاية في هيكل واضح:

وشاية يهوذا الأسخريوطي، إعداد العشاء الفصحيّ، الذّهاب إلى ضيعة جتسيماني، القبض على يسوع، المحاكمة أمام رئيس الكهنة، مثوله أمام بيلاطوس، الاقتياد إلى جلجثة والسّخرية منه، الصّلب، القيامة.

وقد لاحظنا حضور هذه الأحداث في الأناجيل القانونيّة إلّا أنّه يجب الإشارة إلى اختلافات حاصلة في بعض الأحداث الفرعيّة. فقد تفرّد «متّى» بذكر نهاية «يهوذا»، كما تفرّد «يوحنّا» بذكر ما رافق العشاء الأخير من خدمات قدّمها المسيح للحواريّين من قبيل خدمته لهم أثناء العشاء وغسله أيديهم. ومن ثمّة يمكن تأكيد نتيجتين مهمّتين:

- إقرار الأناجيل القانونيّة لحدث الصّلب، فنحن نقرأ مثلاً في إنجيل متّى: «وَمِنَ السَّاعَةِ السَّادِسَةِ كَانَتْ ظُلْمَةٌ عَلَى كُلِّ الأَرْضِ إِلَى السَّاعَةِ التَّاسِعَةِ. وَنَحْوَ السَّاعَةِ التَّاسِعَةِ صَرَخَ يَسُوعُ بِصَوْتٍ عَظِيمٍ إِيلِي إِيلِي لَمَا شَبَقْتَنِي أَيْ إِلَهِي إِلَهِي لِمَاذَا تَرَكْتَنِي فَقَوْمٌ مِنَ الوَاقِفِينَ هُنَاكَ لَمَّا سَمِعُوا قَالُوا إِنَّهُ يُنَادِي إِيلِيَا وَلِلْوَقْتِ رَكَضَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ وَأَخَذَ اسْفَنْجَةً وَمَلأَهَا خَلّاً وَجَعَلَهَا عَلَى قَصَبَةٍ وَسَقَاهُ وَأَمَّا البَاقُونَ فَقَالُوا اتْرُكْ لِنَرَى هَلْ يَأْتِي إِيلِيَّا

يُخَلِّصُهُ فَصَرَخَ يَسُوعُ أَيْضاً بِصَوْتٍ عَظِيمٍ وأَسْلَمَ الرُّوحَ»[1].

- سارت الأناجيل بأحداث نهاية المسيح سيراً واقعيّاً لكنّها وهي تقول بقيامته فإنّها تقوم بأسطرته لتجعل نهايته نهاية أسطوريّة خارقة: «وبَعْدَ السَّبْتِ عِنْدَ فَجْرِ أَوَّلِ الأُسْبُوعِ جَاءَتْ مَرْيَمُ المَجْدَلِيَّةُ وَمَرْيَمُ الأُخْرَى لِتَنْظُرَا القَبْرَ وَإِذَا زَلْزَلَةٌ عَظِيمَةٌ حَدَثَتْ لأَنَّ مَلاَكَ الرَّبِّ نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ وَجَاءَ وَدَحْرَجَ الحَجَرَ عِنْدَ البَابِ وَجَلَسَ عَلَيْهِ وَكَانَ مَنْظَرُهُ كَالبَرْقِ وَلِبَاسُهُ أَبيَضَ كَالثَّلْجِ فَمِنْ خَوْفِهِ ارْتَعَدَ الحُرَّاسُ وَصَارُوا كَأَمْوَاتٍ فَأَجَابَ المَلاَكُ وَقَالَ لِلْمَرْأَتَيْنِ لَا تَخَافَا أَنْتُمَا فَإِنِّي أَعْلَمُ أَنَّكُمَا تَطْلُبَانِ يَسُوعَ المَصْلُوبَ لَيْسَ هُوَ هَهُنَا لأَنَّهُ قَامَ كَمَا قَالَ. هَلُمَّا انْظُرَا المَوْضِعَ الذِي كَانَ الرَّبُّ مُضْطَجِعاً فِيهِ وَاذْهَبَا سَرِيعاً قُولاَ لِتَلاَمِيذِهِ إِنَّهُ قَدْ قَامَ مِنَ الأَمْوَاتِ. هَا هُوَ يَسْبِقُكُمْ إِلَى الجَلِيلِ هُنَاكَ تَرَوْنَهُ. هَا أَنَا قَدْ قُلْتُ لَكُمَا. فَخَرَجَتَا سَرِيعاً مِنَ القَبْرِ بِخَوْفٍ وَفَرَحٍ عَظِيمٍ رَاكِضَتَيْنِ لِتُخْبِرَا تَلاَمِيذَهُ وَفِيمَا هُمَا مُنْطَلِقَتَانِ لِتُخْبِرَا تَلاَمِيذَهُ إِذَا يَسُوعُ لاَقَاهُمَا وَقَالَ سَلاَمٌ لَكُمَا. فَتَقَدَّمَتَا وَأَمْسَكَتَا بِقَدَمَيْهِ وَسَجَدَتَا لَهُ»[2].

ولا شكّ في أنّ هذه النّهاية المأسويّة لحياة عيسى «كانت نقطة الانطلاق لعمليّة تأويليّة واسعة النّطاق سعت إلى تبرير كلّ الأحداث التي حفّت ببشارته في السّنوات الثّلاث الأخيرة من حياته القصيرة»[3]، بل إنّ «هذه النّهاية بؤرة تتجمّع فيها أغلب المقولات الكبرى في الدّيانة المسيحيّة أو هي تختزل المسيحيّة بأكملها، إذ من رحمها نشأت مقولات الموت والفداء والقيامة. فعلى أنقاض جسد المسيح نهضت المسيحيّة ومن نهايته كانت بدايتها»[4].

ومن ثمّة يمكن الإقرار بأنّ المسيحيّة ما كانت لتكون لولا حدث الصّلب

(1) متّى 27: 45-51.

(2) متّى 28: 1-10.

(3) الشّرفي (عبد المجيد)، **الفكر الإسلاميّ في الرّدّ على النّصارى**، ص: 377.

(4) المسعودي (حمّادي)، **متخيّل النّصوص المقدّسة في التّراث العربيّ الإسلاميّ**، ص: 129.

بل إنّ مقولاتها تتقوّض إذا انتفى هذا الحدث. وإذا كان جوهر العمليّة التّأويليّة في المسيحيّة منبثقاً من حدث الصّلب فكيف صاغ النّصّ القرآنيّ نهاية عيسى؟

لتبيّن نهاية المسيح في النّصّ القرآنيّ يمكن العودة إلى آيتين أساسيّتين: ﴿إِذْ قَالَ اللّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[1]. تقرّ الآية بحدثين أساسيّين، الوفاة والرّفع. غير أنّ هذه الكلمات تخفي أكثر ممّا تفصح وهي بذلك تثير الكثير من التّساؤلات. فما معنى الوفاة في الآية؟ هل توفّى الله عيسى كما يتوفّى سائر النّاس؟ أم هي وفاة مختلفة عمّا ألفه النّاس؟ وما دلالة اقتران الوفاة بالرّفع؟ وما معنى الرّفع هنا؟ هل الرّفع تمّ جسداً وروحاً أم روحاً فحسب؟ أم يقصد بالرّفع رفع مكانة عيسى عند الله؟ وتزيد الآيتان 157 ـ 158 من سورة النّساء الأمر تعقيداً: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً بَل رَّفَعَهُ اللّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾[2]. فالنّصّ يغيب فيه تأكيد الموت بل يقتصر على حضور الرّفع وهو إضافة إلى ذلك ينفي الصّلب عن عيسى ليعوّضه بالشّبه. فما معنى شُبِّهَ لهم؟ فهل المقصود بأنّ الذي صُلِبَ هو شَبَهُ عيسى؟ ولكن من هو هذا الشّبه؟ أم المقصود هو أنّ الأناجيل لم تنقل الحقيقة وإنّما شبّهَ لها بمعنى أنّ ما نقلته لم يكن صلب عيسى وإنّما كان صلب شخص آخر؟

إنّنا نلاحظ من خلال استنطاقنا للنّصوص أنّه إذا كان النّصّ الإنجيليّ قد انطلقت فيه عمليّة الأسطرة لحظة القيامة فإنّ النّصّ القرآنيّ قد قام على عناصر أسطوريّة في بنائه لحدث نهاية المسيح أهمّها عنصرا الشّبه والرّفع. ومن ثمّة يمكن أن نقول إنّ النّصّ القرآنيّ ما كان يصوّر حقيقة تاريخيّة وإنّما كان ينشئ

---

(1) **آل عمران**: 55.

(2) **النساء**: 157-158.

تصوّراً أسطوريّاً يخدم غايات الرّسالة. فقد كان حريصاً في نفيه للصّلب على «الرّفع من شأن عيسى وإنكار أن يكون نبيّ من أنبياء الله مات هذه الميتة الشّنيعة»[1] من جهة، ومن جهة أخرى كان يسعى إلى تقويض أسس المسيحيّة بتقييد أهمّ مرتكزاتها ضمن إطار جدليّ حجاجيّ[2]. وإذا كان النّصّ القرآنيّ ذا بُعْدٍ حجاجيّ فإنّه توسّل البنية نفسها التي اعتمدها الإنجيل ذلك أنّ المتخيّل «شكل ثابت في كلّ دين»[3]، وهو بحكم لغته الرّمزيّة قادر على تقويض التّصوّرات القديمة ليحلّ بدلاً منها تصوّرات جديدة.

وإذا كان الاختلاف واضحاً بين النّصوص الإنجيليّة والنّصوص القرآنيّة فكيف تمثّل المتخيّل الإسلاميّ نهاية عيسى؟ وما هي المرجعيّات المعتمدة لصياغة هذه النّهاية؟

اهتمّت النّصوص الحافّة من قصص وتفسير وتاريخ بنهاية المسيح، لذلك تكثّفت الأخبار وتدرّجت من الخبر البسيط إلى المعقّد، فنحن نقرأ في **عرائس المجالس** رواية عن مقاتل: «إنّ اليهود وكّلوا بعيسى رجلاً يكون عليه رقيباً يدور معه حيث دار، فصعد عيسى الجبل، فجاءه الملك فرفعه إلى السّماء وألقى الله شبه عيسى على الرّقيب فظنّ اليهود أنّه عيسى فأخذوه وكان يقول لهم إنّي لست عيسى إنّي فلان بن فلان فلم يصدّقوه وقتلوه وصلبوه»[4].

إنّ بنية الخبر تقوم على أحداث منظّمة: مراقبة عيسى ورفعه ثمّ إلقاء الشّبه على الرّقيب وصلبه. وهذه الأحداث وإن بدت بسيطة فإنّها تندرج ضمن التّصوّر القرآنيّ لنهاية عيسى المتمثّلة في الرّفع وإلقاء الشّبه. فالخبر اتّخذ من النّصّ القرآنيّ مرجعاً له لإثبات نهاية عيسى وهو بذلك يسهم في بناء تصوّر

---

(1) الشّرفي (عبد المجيد)، **الفكر الإسلاميّ في الرّدّ على النّصارى**، ص: 379.

(2) استدلّ عبد الله صولة في أطروحته على حضور البعد الحجاجيّ في القرآن. للتّوسّع راجع: **الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة**، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، ط. 1، 2001، ج. 1، ص: 56.

(3) المسعودي (حمّادي)، **متخيّل النّصوص المقدّسة**، ص: 128.

(4) الثّعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 405.

أسطوريّ لحياة عيسى وموته. وإذا كان الثّعلبيّ يقرّ بأنّ الشّبه تمثّل في شخص الرّقيب فإنّ الكسائيّ يورد رواية مخالفة «ثمّ أوحى الله تبارك وتعالى إلى عيسى إنّي متوفّيك ورافعك إليّ فخرج عيسى إلى أصحابه وقال أيّكم يختار أن يُلقى عليه شَبَهِي فيؤخذ ويصلب ويكون معي في الجنّة؟ فقال رجل أنا يا رسول الله. فألقى الله عليه شبهه ثمّ دخل عيسى بيتاً مظلماً فيه فرجة واسعة في سقفه فرفعه الله إليه ودعا يهوذا بن موسى برجل يُقال له صطيافوش وقال له: اذهب إلى عيسى وترفّق به فإذا ظفرت به فاقتله. فأقبل الرّجل ومعه أعوان حتّى أتى أصحاب عيسى فسألهم عنه فقالوا لا علم لنا به. ثمّ نظر إلى الرّجل الذي شبّه عليه فأخذه ثمّ قتله وصلبه»[1].

إنّ ما نلاحظه هو الاختلاف بين الرّوايتين فإذا كان الثّعلبيّ يرى أنّ الشّبه ألقي على شخص الرّقيب فإنّ الكسائيّ يؤكّد أنّ الشّبيه كان أحد الحواريّين. وما هذا الاختلاف في تحديد شخصيّة الشّبيه إلّا دليل على غموض النّصّ القرآنيّ. وهذا الغموض ترك مساحات بيضاً وأسئلة محرجة كان لا بدّ للمتخيّل الإسلاميّ سدّها بأخبار تنسجم مع المنظومة القرآنيّة. ونحن نلاحظ أنّ هذه الأخبار كانت غايتها الأساسيّة تقويض المنظومة المسيحيّة ودعم التّصوّر القرآنيّ، وهو ما يؤكّد «أنّ نفي القرآن لصلب اليهود لعيسى لم يُفهم إلّا على أساس أنّه تقرير لواقع تاريخيّ بذلك جُرِّد النّصّ المقدّس من أبعاده الأخرى المحتملة والتي لا شأن فيها للتّاريخ»[2]. فبقيت الأخبار منخرطة في رؤية أسطوريّة لنهاية المسيح فهي وإن رفضت القيامة فإنّها عوّضتها بالرّفع.

ونحن نجد جملة من الأخبار أكثر تعقيداً في نهاية المسيح فيذكر الثّعلبيّ رواية عن وهب بن منبه «إنّ عيسى لمّا أعلمه الله تعالى أنّه خارج من الدّنيا جزع من الموت وشقّ عليه. فدعا الحواريّين وصنع لهم طعاماً وقال: احضروني اللّيلة، فلي إليكم حاجة. فلمّا اجتمعوا إليه من اللّيل عشّاهم وقام

(1) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 376.

(2) الشّرفي (عبد المجيد)، **الفكر الإسلاميّ في الرّدّ على النّصارى**، ص: 403.

يخدمهم. فلمّا فرغوا من الطّعام أخذ يغسل أيديهم ويوصيهم ويمسح أيديهم بثيابه. فتعاظموا ذلك وتكارهوه. فقال: ألا من ردّ عليّ شيئاً ممّا أصنع فليس منّي ولا أنا منه. فأقرّوه حتّى إذا فرغ من ذلك قال لهم: أنا ما صنعت بكم اللّيلة ممّا خدمتكم على الطّعام وغسلت أيديكم بيدي إلّا ليكون لكم بي أسوة وإنّكم ترون أنّي خيركم فلا يتعاظم بعضكم على بعض وليبذلنّ بعضكم نفسه لبعض كما بذلت نفسي لكم وأمّا الحاجة التي استعنتكم عليها، فتدعون الله لي وتجتهدون في الدّعاء أن يؤخّر أجلي، فلمّا نصبوا أنفسهم للدّعاء وأرادوا أن يجتهدوا أرسل الله عليهم النّوم حتّى لا يستطيعوا دعاءً. فجعل يوقظهم ويقول سبحان الله ما تصبرون في ليلة واحدة وتعينونني فيها؟ فقالوا: والله ما ندري ما لنا، لقد كنّا نسهر ونكثر السّهر وما نطيق اللّيلة سهراً وما نريد دعاءً إلّا حيل بيننا وبينه. فقال: يذهب الرّاعي وتبقى الغنم [...] ثمّ قال: ليكفرنّ بي أحدكم قبل أن يصيح الدّيك ثلاث مرّات وليبيعنّني أحدكم بدراهم يسيرة وليأكلنّ ثمني، فخرجوا وتفرّقوا [...]»[1].

إنّ النّاظر في هذا الخبر يلاحظ بيسر قدرة القاصّ على التّركيب والتّأليف بين أحداث مختلفة من بينها العشاء وسهر الحواريّين مع عيسى وإقراره بخيانة بعضهم. إنّ هذه الأحداث نجد لها سنداً جليّاً في الرّوايات الإنجيليّة، بل إنّ العودة إلى النّصّ الإنجيليّ ضروريّة لتبيّن مدى التّحوير الذي طرأ على المرويّات حتّى تنسجم مع المنظومة الإسلاميّة. فالعشاء الذي ذكره الثّعلبيّ يحيل على «العشاء الرّبّانيّ» (La Cène) الذي حضر في جلّ الأناجيل، بل إنّ خدمة عيسى للحواريّين من إحضار للعشاء وغسل للأيدي ومسحها إنّما يذكّر بما ورد في إنجيل يوحنّا: «قَامَ عَنِ العَشَاءِ وَخَلَعَ ثِيَابَه وَأَخَذَ مِنْشَفَةً وَاتَّزَرَ بِهَا ثُمَّ صَبَّ مَاءً فِي مِغْسَلٍ وَابْتَدَأَ يَغْسِلُ أَرْجُلَ التَّلَامِيذِ وَيَمْسَحُهَا بِالمِنْشَفَةِ التِي كَانَ مُتَّزِراً بِهَا»[2]، «فَلَمَّا كَانَ قَدْ غسَلَ أَرْجُلَهُمْ وَأَخَذَ ثِيَابَهُ وَاتَّكَأَ أَيْضًا قَالَ لَهُمْ

(1) الثّعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 404.

(2) **يوحنّا** 13: 5-6.

أَتَفْهَمُونَ مَا قَدْ صَنَعَتُ بِكُمْ أَنْتُمْ تَدْعُونَنِي مُعَلِّماً وَسَيِّداً وَحَسَناً تَقُولُونَ لأَنِّي أَنَا كَذَلِكَ فَإِنْ كُنْتُ وَأَنَا السَّيِّدُ وَالمُعَلِّمُ قَدْ غَسَلْتُ أَرْجُلَكُمْ فَأَنْتُمْ يَجِبُ عَلَيْكُمْ أَنْ يَغْسِلَ بَعْضُكُمْ أَرْجُلَ بَعْضٍ لأَنِّي أَعْطَيْتُكُمْ مِثَالاً حَتَّى كَمَا صَنَعْتُ أَنَا بِكُمْ تَصْنَعُونَ أَنْتُمْ أَيْضاً»[1]. وإذا ركّز القاصّ على ما قام به المسيح من خدمات فلأنّها تستجيب للتّوجّه العامّ الذي رسمه الإسلام للنّبوّة والأنبياء «فجميع الأنبياء في المنظور الإسلاميّ يمثّلون أسوة حسنة بالنّسبة إلى غيرهم»[2]. لذلك لم يستنكف القاصّ من ذكر هذه الخدمات والتّوصيات لأنّها تنسجم مع النّظرة الإسلاميّة للنّبيّ. والمتأمّل في هذا الخبر يلاحظ بيسر أنّ القاصّ كان يعتمد نصوصاً إنجيليّة مكتوبة وقد أكّد عبد المجيد الشّرفي هذه الحقيقة بالقول: «لنا في الواقع أكثر من حجّة على اطّلاع المسلمين المباشر على كتب النّصارى المقدّسة منذ القرن الثّاني/ الثّامن، فقد وصلتنا نسخ من القرنين الثّاني والثّالث لأناجيل مترجمة إلى العربيّة من اليونانيّة مباشرة وأخرى من السّريانيّة، وكذلك قطع من أناجيل مترجمة من القبطيّة يعود تاريخها إلى القرن الرّابع/ العاشر»[3]. وإن كان القاصّ قد تعامل مع توصيات المسيح بأمانة لاستجابتها للتّصوّرات الإسلاميّة فإنّه غيّر مسار حدث العشاء، فالعشاء المذكور في الأناجيل يتمّ احتفالاً بعيد الفصح اليهوديّ «وكان مناسبة لإحياء ذكرى الخروج الذي خلّص اليهود/ العبرانيّين من العبوديّة المصريّة ولتذكّر النِّعَم التي أسداها الله إلى شعبه»[4]. فالعشاء يندرج ضمن مناسبة دينيّة يهوديّة هي استحضار لذكرى آلام شعب الله المختار، ولكنّنا نلاحظ أنّ المسيح قد غيّر دلالة هذا العيد عندما «حلّ يسوع نفسه محلّ الحَمَل الضّحيّة الفِصحيّة وأسّس وليمة الفِصح الجديدة وتمَّ خروجه الجديد، فحُمِّلَ الخروج معنًى غير المعنى الذي يعبّر عنه السِّفْر

---

(1) **يوحنّا** 13: 13-16. وقد تفرّد هذا الإنجيل بذكر هذه الخدمات.

(2) المسعودي (حمّادي)، **متخيّل النّصوص المقدّسة**، ص: 119.

(3) الشّرفي (عبد المجيد)، **الفكر الإسلاميّ في الرّدّ على النّصارى**، ص: 409.

(4) المسعودي (حمّادي)، **متخيّل النّصوص المقدّسة**، ص: 121.

التّوراتيّ إذ صار يدلّ على الخروج أو العبور من هذا العالم، عالم الخطيئة إلى ملكوت الله»[1]. غير أنّ هذه الدّلالات كلّها تغيب في الخبر ليصبح العشاء مناسبة لاجتماع الحواريّين قصد الدّعاء لتأجيل وفاة عيسى. ولعلّ هذا التّغيير في الدّلالة يشرّع القول بأنّ تعامل القاصّ مع نصوص الآخر لم يكن تعاملاً موضوعيّاً ولم يكن نقله نقلاً حرفيّاً للمرويّات والنّصوص الأصليّة وإنّما كان تعامله يشي بأنّ النّقل عن الآخر كان يخضع «للتّطويع بالحذف والإضافة والتّعديل وإعادة تركيب الأحداث حتّى يتيسّر إدراجها في النّصوص العربيّة الإسلاميّة دون حدوث نشاز»[2]. ولعلّ ما ذهبنا إليه يتأكّد أيضاً في حدث سهر المسيح مع الحواريّين فهذا الحدث الذي أورده الثّعلبيّ يُذكّر بما ورد في الأناجيل ويتمثّل في الخروج إلى ضيعة جتسيماني وقد وردت هذه الحادثة في كلّ الأناجيل القانونيّة فنقرأ مثلاً في إنجيل متّى «حِينَئِذٍ جَاءَ مَعَهُمْ يَسُوعُ إِلَى ضَيْعَةٍ يُقَالُ لَهَا جتسيماني فَقَالَ لِلتَّلاَمِيذِ: اِجْلِسُوا هَهُنا حَتَّى أَمْضِيَ وَأُصَلِّيَ هُنَاكَ. ثمَّ أَخَذَ مَعَهُ بُطْرُسَ وَابْنَيْ زَبَدِي وَابْتَدَأَ يَحْزَنُ وَيَكْتَئِبُ. فَقَالَ لَهُمْ: نَفْسِي حَزِينَةٌ جِدّاً حَتَّى المَوْتِ. اُمْكُثُوا هَهُنَا وَاسْهَرُوا مَعِي. ثُمَّ تَقَدَّم قَلِيلاً وَخَرَّ عَلَى وَجْهِهِ وَكَانَ يُصَلِّي قَائِلاً: يَا أَبَتَاهُ إِنْ أَمْكَنَ فَلْتَعْبُرْ عَنِّي هَذِهِ الكَأْسَ ولَكِنْ لَيْسَ كَمَا أُرِيدُ أَنَا بَلْ كَمَا تُرِيدُ أَنْتَ. ثُمَّ جَاءَ إِلَى التَّلاَمِيذِ فَوَجَدَهُمْ نِيَاماً. فَقَالَ لِبُطْرُسَ: أَهَكَذَا مَا قَدَرْتُمْ أَنْ تَسْهَرُوا مَعِي سَاعَةً وَاحِدَةً اِسْهَرُوا وَصَلُّوا لِئَلَّا تَدْخُلُوا فِي تَجْرِبَةٍ»[3].

ومن الواضح أنّ دلالة هذه الحادثة تختلف عمّا أضفي عليها من دلالة في النّصّ القصصيّ، فإذا كانت هذه التّجربة غايتها في النّصّ الإنجيليّ أن يعي الإنسان حدود جسده فيعمل على إيقاظ روحه خوفاً من الخروج عن الطّريق الصّواب، «أَمَّا الرُّوحُ فَنَشِيطٌ وأَمَّا الجَسَدُ فَضَعِيفٌ»[4]، فإنّها في النّصّ القصصيّ

(1) **المرجع السابق نفسه.**

(2) المسعودي (حمّادي)، **متخيّل النّصوص المقدّسة**، ص: 126.

(3) **متّى** 26: 36-42.

(4) **متّى** 26: 42-43.

قد اتّخذت دلالة أخرى فارتبطت برغبة المسيح في أن يؤخّر الله أجله. ومن ثمّة فإنّه يمكن القول إنّ الحدث وإن كان واحداً فإنّ دلالته تختلف من نصّ إلى آخر. ولئن حاول القاصّ أن يتخلّص من المعاني المسيحيّة وذلك بأسلمة النّصوص فإنّ هذه المعاني ظلّت تطفو على سطح النّصّ القصصيّ لتذكّر بالأصل دوماً. وإذا كان النّصّ القصصيّ لا يرى حرجاً في الرّجوع إلى النّصّ الإنجيليّ فيوظّفه توظيفاً يخدم غاياته في أحداث ما قبل الصّلب فإنّه سرعان ما يعود إلى المرجعيّة القرآنيّة لينفي الصّلب ويحيد عن النّصّ الإنجيليّ وهو ما يؤكّده تتمّة هذا الخبر: «[...] وكانت اليهود تطلبه فأخذوا شمعون أحد الحواريّين فقالوا هذا من أصحابه، فجحد وقال: ما أنا من أصحابه. فتركوه. ثمّ أخذوا آخر، فجحده كذلك، ثمّ سمع صوت ديك فبكى وأحزنه ذلك. فلمّا أصبح أتى أحد الحواريّين أولئك اليهود فقال لهم: ما تجعلون لي إن دللتكم عليه؟ فجعلوا له ثلاثين درهماً فأخذها ودلّهم عليه، وكان شُبّه لهم قبل ذلك، فأخذوه واستوثقوا منه وربطوه بالحبل وجعلوا يقودونه ويقولون أنتَ كنت تحيي الموتى وتبرئ الأكمه والأبرص، أفلا تقي نفسك من هذا الحبل، ويبصقون عليه ويلقون عليه الشّوك. ثمّ إنّهم نصبوا له خشبة ليصلبوه عليها فلمّا أتوْا به إلى الخشبة ليصلبوه أظلمت الأرض وأرسل الله الملائكة فحالوا بينهم وبين عيسى، وأُلْقِيَ شبه عيسى على الذي دلّهم عليه واسمه يهوذا فصلبوه مكانه وهم يظنّون أنّه عيسى وتوفّى الله عيسى ثلاث ساعات ثمّ رفعه إلى السّماء»[1].

يثير هذا الجزء من الخبر الكثير من الإشكاليّات، فإذا تتبّعنا الأحداث الواردة فيه نلاحظ أنّ لها مرجعيّة إنجيليّة ولكنّها رتّبت بشكل مختلف. ومسار الأحداث في الخبر يمكن حصرها في:

طلب اليهود لعيسى، نكران شمعون وحواريّ آخر صحبته، وشاية يهوذا.

غير أنّه بالعودة إلى النّصوص الإنجيليّة نرى أنّ مسار هذه الأحداث

---

(1) الثّعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 404.

مختلف إذ تنطلق الأحداث بوشاية أحد الحواريّين وهو يهوذا الأسخريوطيّ ثمّ طلب اليهود لعيسى ثمّ نكران بطرس صحبته لعيسى ثلاث مرّات قبل صياح الدّيك «فَتَذَكَّرَ بُطْرُسُ كَلَامَ يَسُوعَ الذِي قَالَ لَهُ إِنَّكَ قَبْلَ أَنْ يَصِيحَ الدِّيكُ تُنْكِرُنِي ثَلَاثَ مرَّاتٍ»[1]، وهو ما يؤكّد ملاحظتنا بأنّ القاصّ لم يكن همّه النّقل الأمين للرّواية الإنجيليّة بقدر ما كان يسعى إلى أن يخضع هذه الرّواية إلى تصوّر إسلاميّ خالص. غير أنّ ما يثير انتباه القارئ هو ارتباك هذه الرّواية في تقرير زمن إلقاء الشّبه. فهي تقرّ في لحظة أولى بأنّ إلقاء الشّبه تمَّ قبل وشاية يهوذا «وكان شُبّه لهم قبل ذلك» ثمّ تنفي ذلك عندما تؤكّد أنّ إلقاء الشّبه كان لحظة نصب الخشبة. ولعلّ المتأمّل في الخبر يلاحظ أنّ عبارة «وكان شُبّه لهم قبل ذلك» دخيلة على النّصّ بل تحدث نشازاً فيه، فمسار الأحداث وتطوّرها كلّه يشير إلى أنّ إلقاء الشّبه إنّما تمّ في اللّحظة الأخيرة، وما يدعم هذا إشارات وردت في نصّ الرّواية من قبيل ظلمة الأرض وقدوم الملائكة لإنقاذ عيسى، وما ذكر هذه الأحداث إلّا محاولة لأسطرة النّهاية، فهي أحداث دالّة على تدخّل المقدّس مباشرة لنجدة الصّفيّ.

إنّ محاولة التّوفيق بين الرّواية الإنجيليّة والنّصّ القرآنيّ أوقع القاصّ في ارتباك واضح انعكس في مستوى أخباره، فالخبر وإن أراد أسطرة نهاية المسيح بتدخّل المقدّس فهو يقرّ من حيث لا يعي بعذاب المسيح وما لقيه من سخرية فيصبح بذلك ضمير الغائب المفرد في الأفعال «أخذوه» «ربطوه» «يبصقون عليه» تحيل على المسيح. ومن ثمّة فالخبر يصبح منخرطاً في التّصوّر الإنجيليّ أكثر من التّصوّر القرآنيّ. ولعلّه يمكن إرجاع هذا الارتباك في الرّواية إلى اعتماد مرجعيّتين يصعب التّوفيق بينهما ممّا جعل المرشح (Le filtre) الذي بواسطته يقرأ القاصّ نصوص الآخر يتعطّل أحياناً فتنفذ منه بعض التّصوّرات المسيحيّة من دون أن يعي القاصّ أو المؤرّخ هذا الأمر.

ولم تتوقّف كتب القصص على حدث رفع عيسى، بل إنّنا نلاحظ أنّها

(1) متّى 26: 75.

أقرّت بنزوله. ولئن كانت الأناجيل كلّها تثبت القيامة فإنّ التّصوّر الإسلاميّ للنّزول يختلف عمّا هو موجود في الإنجيل. ولعلّ اللّافت للانتباه غياب حدث نزول عيسى في القرآن. لذلك فإنّه من البداهيّ أنّ روايات النّزول ستتّخذ النّصّ الإنجيليّ مرجعاً لها. ويورد الثّعلبيّ خبراً عن وهب في كيفيّة نزول عيسى «لمّا رفع الله عيسى عليه السّلام لبث في السّماء سبعة أيّام ثمّ قال الله له: إنّ أعداءك اليهود أعجلوك عن العهد إلى أصحابك فانزل عليهم وأوصهم واهبط على مريم المجدلانيّة فإنّه لم يبك عليك أحد بكاءها ولم يحزن عليك أحد حزنها. فانزل عليها وأخبرها أنّها أوّل من تلحق بك وامرها أن تجمع لك الحواريّين فتبثّهم في الأرض دعاة إلى الله ثمّ رفعه الله وكساه الرّيش وألبسه النّور وقطع منه شهوة المطعم والمشرب فهو يطير مع الملائكة حول العرش فكان إنسيّاً ملكيّاً أرضيّاً سماويّاً»[1].

لا شكّ في أنّ المتخيّل الإسلاميّ حاول في غياب المرجعيّة النّصّيّة القرآنيّة الاستفادة من المرجعيّة الإنجيليّة بتطويعها لتنسجم مع التّصوّرات الإسلاميّة. لذلك نرى أنّ نزول عيسى ما كان بعد صلبه كما أكّدته الأناجيل بل كان بعد رفعه. وبذلك فإنّ هذا التّصوّر قد قوّض مقولةً جوهريّة في الدّيانة المسيحيّة، ومن ثمّة أصبح تبشير المبشّرين وإيمان المؤمنين في المسيحيّة عبثاً وهو ما يؤكّده الرّسول بولس في إحدى رسائله إلى مؤمني كورنثوس: «ولَكِنْ إنْ كَانَ المَسِيحُ يُكْرَزُ بِهِ أَنَّهُ قَامَ من الأَمْوَاتِ فَكَيْفَ يَقُولُ قَوْمٌ بَيْنَكُمْ إنْ لَيْسَ قِيَامَةُ أَمْوَاتٍ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ قِيَامَةُ أَمْوَاتٍ فَلَا يَكُونُ المَسِيحُ قَدْ قَامَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ المَسِيحُ قَدْ قَامَ فَبَاطِلَةٌ كِرَازَتُنَا وَبَاطِلٌ أَيْضاً إِيمَانُكُمْ»[2].

واضح إذاً من خلال هذه الرّسالة أنّ قيامة المسيح تمثّل مقولة عمدةً في الإيمان المسيحيّ، غير أنّ المتخيّل الإسلاميّ يحوّل هذه القيامة لتصبح نزولاً بعد رفع. ويثير هذا التّصوّر بعض التّساؤلات فنصّ الخبر يقرّ أنّ المسيح بعد أن رفع

---

(1) الثّعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 405.

(2) **رسالة بولس إلى أهل كُورِنثوس** 15: 12-15.

ومكث في السّماء سبعة أيّام نزل على الحواريّين فهل مات قبل الرّفع أم أنّه رفع دون موت؟ وإذا كان نصّ الآية يقرّ بأنّ الله متوفٍّ عيسى ثم رافعه فَلِمَ غاب الموت في الخبر؟ هل يعكس هذا الغياب عدم وضوح التّصوّرات الإسلاميّة في ما يخصّ نهاية المسيح؟ ثمّ لِمَ الحديث عن نزول عيسى بعد رفعه أو موته والحدث غائب في النّصّ القرآنيّ؟ وإذا كانت القيامة في المنظور المسيحيّ هدفها الانتصار على الموت وتأكيد قيامة الأموات فإنّ النّزول يتّخذ دلالات أخرى. فالنّزول كان إكمالاً لمهمّة عجز عن تحقيقها عيسى قبل الرّفع. وما يؤكّد ذلك دعوة عيسى الحواريّين لمواصلة الطّريق الذي رسمه ومن ثمّة يصبح الرّفع خلاصاً والنّزول مواصلة للدّعوة. ولم يكن الرّفع مرّة واحدة وإنّما تكرّر بعد النّزول لينخلع عيسى عن وضعيّته البشريّة وينتقل إلى وضعيّة ملائكيّة.

ويتّخذ عيسى دلالات أخرى في بعض الأخبار بل إنّنا نتبيّن أنّ النّزول لا يحصل مرّة واحدة بل مرّتين. فينقل الثّعلبيّ خبراً عن أبي هريرة مرفوعاً إلى الرّسول: «الأنبياء إخوة لعَلّاتٍ أمّهاتهم شتّى ودينهم واحد وإنّي أولى النّاس بعيسى بن مريم عليهما السّلام، لأنّه لم يكن بيني وبينه نبيّ ويوشك أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً عَدْلاً وإنّه نازل على أمّتي وخليفتي عليكم، فإذا رأيتموه فاعرفوه فإنّه رجل مربوع الخلق، إلى الحمرة والبياض سبط الشّعر كأنّ رأسه يقطر ولم يُصبه بَلَلٌ، ينزل بين مخصرتين، فيكسِر الصّليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويقبض المال ويُهلّ من الرّوحاء حاجّاً أو معتمراً أو ملبّياً بهما جميعاً ويقاتل النّاس على الإسلام حتّى يهلك في زمانه الملل كلّها غير الإسلام وتكون السّجدة واحدة لله ربّ العالمين ويهلك الله في زمانه المسيح الضّلالة الدّجّال وتقع الأَمَنَةُ في الأرض حتّى ترتع الأسود مع الإبل والنّمور مع البقر والذّئاب مع الغنم ويلعب الصّبيان بالحيّات فلا يضرّ بعضهم بعضاً ثمّ يلبث في الأرض أربعين سنة ويتزوّج ويولد له ثمّ يتوفّى ويُصلّي عليه المسلمون ويدفنونه بالمدينة بجنب عمر»[1].

---

(1) الثّعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 407.

يرسم الخبر دلالة جديدة لنزول المسيح ويصوّر له نهاية أخرى وكأنّ النّهاية الأولى كانت من الغموض واللّبس ما دفع القوم إلى صياغة نهاية جديدة أكثر وضوحاً. يرتبط نزول المسيح في الخبر بترسيخ الإسلام ديناً كونيّاً وتثبيت تعاليمه، فما كسر الصّليب وقتل الخنزير إلّا نسف للمسيحيّة، وما حجّ المسيح إلّا دليل على أنّ الدّين واحد هو الإسلام. ويصبح المسيح مدافعاً عن الإسلام يعيد إحياءه بعد أن دخل الفساد بعض تعاليمه. لكن أليس في هذه العودة ضرب لختم النّبوّة؟ ثمّ إذا كان محمّد قد ثبّت الدّين وجبّ عقائد ما قبل الإسلام فما الحاجة إلى ظهور المسيح؟ وتقترن عودة المسيح برجوع الزّمن إلى صفائه الأوّل فتنتفي كلّ عداوة ويقضى على كلّ التّناقضات، فإذا الزّمن فردوسيّ يلعب الصّبيان فيه مع الحيّات دون ضرر.

إنّ هذا الخبر يعكس تصوّراً أسطوريّاً. فأسطورة «انتظار المخلّص» حاضرة فيه بلا ريب. إنّ فكرة الانتظار تغذّي أفقاً أخرويّاً فيحلم الفرد بالتّخلّص من وطأة التّاريخ وقسوة الحياة فيمنّي النّفس بالخلاص ولا يكون ذلك إلّا بالهروب إلى زمن مستقبليّ[1]. وإذا كان الإنسان الحديث في بحثه عن التّخلّص من سطوة الحياة قد وجد العديد من وسائل الهروب من قبيل الفنّ والاحتفالات والدّين والجنس وحتّى المخدّرات فإنّ الإنسان الدّينيّ كان يجد في التّصوّرات الدّينيّة ما به يعبّر عن حلمه بزمن أفضل، ذلك أنّ الأفق الدّينيّ كان يعمّ العالم. لذلك فإنّه وجد في فكرة «انتظار المخلّص» ما به يعبّر عن حنينه في أن يعيش حياة فردوسيّة فتنتفي هموم الحياة وتتحقّق الأَمَنَةُ. ولئن عبّر الخبر عن فكرة الانتظار هرباً من قسوة الحياة المعيشة ورغبة في العودة إلى صفاء الدّين فإنّه لم يفوّت الفرصة لتأكيد أيديولوجيّته السّنّيّة. فما دفن المسيح

---

(1) يؤكّد (Boia) أنّ الهروب (L'évasion) بنية أساسيّة من بنى المتخيّل. فالإنسان أمام إكراهات الواقع وتغيّرات الحياة يسعى إلى تقليص قلقه بالهروب إلى زمن فردوسيّ. انظر في هذا الصّدد:

Boia (Lucian), *Pour une histoire de l'imaginaire*, p. 137.

بجنب عمر إلّا تشريف له. «قال رسول الله ﷺ: إذا أهبط الله المسيح عيسى يعيش في هذه الأمّة ما يعيش ثمّ يموت في مدينتي هذه ويدفن إلى جنب قبر عمر، فطوبى لأبي بكر وعمر يحشران بين نبيّين»[1].

إنّ دفن المسيح بجانب عمر وأبي بكر إنْ هو إلّا تشريع لاختياراتهما السّياسيّة وتأكيد التزامهما بالإسلام الصّحيح. والخبر من ثمّة يغمز غمزاً لطيفاً آل البيت بل يقوّض فكرة الانتظار عندهم القائمة على خروج المهديّ المنتظر. فالتّصوّر السّنّيّ وهو يجعل من المسيح منتظراً إنّما يرمي من وراء ذلك إلى تسفيه انتظارات الشّيعة لإمامهم المهديّ. ولئن كان هذا الخبر يعكس انتظارات أهل السّنّة فإنّ الكسائيّ يقدّم تصوّراً أيديولوجيّاً شيعيّاً والخبر ورد روايةً عن كعب في قوله: «ولا بدّ من نزول عيسى عليه السّلام لقتل الدّجّال ولا بدّ أن تحدث بين يدي نزوله علامات وحروب وفتن. فأوّل من يخرج ويغلب على البلاد رجل يقال له الأصهب من بلاد الجزيرة ويخرج عليه الجرهميّ من الشّام والقحطانيّ بأرض اليمن فبينما هؤلاء الثّلاثة في مواضعهم قد تغلّبوا على أمكنتهم بالظّلم والجور فإذا هم بالرّجل السّفيانيّ قد خرج من غويطة دمشق وقيل إنّه يخرج من الشّام بغير تعيين وقيل إنّه يخرج من الوادي اليابس وأخواله من كلب واسمه معاوية بن عنيسة وهو ربع من الرّجال دقيق الوجه طويل الأنف جهوريّ الصّوت يكسّر عينه اليمنى يحسبه الذي يراه كأنّه أعور وليس بأعور يظهر في أوّل أمره بالزّهد ويبذل الأموال ويخطب له على منابر الشّام ويكون جريئاً على سفك الدّماء لمن خالفه ثمّ يطغى بعد ذلك فيعطّل الجمعة والجماعة ويُظهر الفسق [...] فعند ذلك يجتمع الصّالحون على السّفيانيّ ويخوّفونه عقوبة الله عزّ وجلّ فعند ذلك يأمر بقتلهم وقتل العلماء والزّهّاد. فعند ذلك يجتمع النّاس على رجل من أهل بيت رسول الله ﷺ يقال له محمّد فيبايعونه ويسمّونه المهديّ»[2].

---

(1) الثّعلبيّ، **عرائس المجالس**، ص: 407.

(2) الكسائيّ، **بدء الخلق**، ص: 391.

يشير الخبر إشارة واضحة إلى نزول المسيح لكنّه يقرنه بظهور المهديّ المنتظر وهي مقالة أساسيّة في الفكر الشّيعيّ. يقول الجابري: «تنطوي فكرة «المهديّ» إذاً على أيديولوجيا كاملة، «أيديولوجيا المساكين» الذين لا يملكون القدرة على رفع الظّلم الواقع عليهم فينتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله، ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً»[1].

وإذا كانت فكرة «المهديّ» تتضمّن خلاص الإنسان المضطهد فإنّ الخبر يعكس أيضاً انتصاراً وإن في مستوى المتخيّل على العدوّ اللّدود للشّيعة فكلمات من قبيل السّفيانيّ ومعاوية إنّما تكشف بوضوح عن أنّ الخبر جعل معاوية بن أبي سفيان هو المسيح الدّجّال. فالخبر ينخرط في أتّون الصّراعات الأيديولوجيّة وهو استحضار لأحداث الفتنة الكبرى. وإذا كان السّفيانيّ أو معاوية قد انتصر على عليّ بالحيلة وتضليل النّاس فإنّ هذا الصّراع سيعاد في آخر الزّمان لتكسر شوكة بني أميّة ويحقّ الحقّ ويزهق الباطل ويظهر المهديّ معلناً انتصار أهل البيت. إنّ الهمّ السّياسيّ بارز في الخبر فإذا كان المهديّ هو المخلّص فهذا يعني أنْ لا نجاة ولا خلاص إلّا لآل البيت ومن ناصرهم.

أمّا الزّمخشيّ فلا نجد عنده جديداً يذكر فهو في معرض تفسيره للآيتين 157 ـ 158 من سورة النّساء يورد هذا الخبر: «[...] فأجمعت اليهود على قتله فأخبره الله بأنّه يرفعه إلى السّماء ويطهّره من صحبة اليهود قال لأصحابه: أيّكم يرضى أن يلقى عليه شبهي فيقتل ويصلب ويدخل الجنّة؟ فقال رجل منهم: أنا. فألقى الله عليه شبهه فقُتِلَ وصُلب، وقيل كان رجلاً ينافق عيسى فلمّا أرادوا قتله قال: أنا أدلّكم عليه. فدخل بيت عيسى فرُفع عيسى وألقِي شبهه على المنافق فدخلوا عليه فقتلوه وهم يظنّون أنّه عيسى»[2].

لا طرافة في الموقف الاعتزاليّ فهو قد أعاد التّصوّر المتداول في السّنّة

(1) الجابري (محمّد عابد)، **العقل السّياسيّ العربيّ، محدّداته وتجلّياته**، بيروت، الدّار البيضاء، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط. 2، 1991، ص: 287.

(2) الزّمخشريّ، **الكشّاف**، ج. 1، ص: 579-580.

الثّقافيّة. والملاحظ أنّ الخبر يقدّم احتمالين للرّفع، يتمثّل الأوّل في أنّ من ألقي عليه الشّبه كان راضياً بمصيره مختاراً له. أمّا الاحتمال الثّاني فإنّ الشّبيه كان رجلاً منافقاً ومن ثمّة كان الصّلب جزاء نفاقه، إلّا أنّ الزّمخشريّ لا يرجّح رواية على أخرى وإنّما يكتفي بنقلها من دون تعليق أو نقد وهو ما يجعلنا نقرّ بحدّ من حدود التّفكير في المنظومة التّقليديّة وهو بقاؤها مقيّدة بسلطة نقليّة نصّيّة، ويدفعنا إلى مراجعة مواقف ترى في المعتزلة، فرسان العقلانيّة، فالعقل عند المعتزلة وإن أولوه كبير أهمّية بقي خاضعاً لسلطة النّصّ لا يتجاوزه.

ولا نعثر كذلك على مواقف طريفة في الفكر الشّيعيّ سواء عند الطّبرسيّ أو الجزائريّ فلم يخالفوا الموقف السّنّيّ بل ما زادوه إلّا أسطرة. فينقل الطّبرسيّ خبراً عن وهب: «أتى عيسى ومعه سبعة من الحواريّين في بيت فأحاطوا بهم فلمّا دخلوا عليهم صيّرهم الله كلّهم على صورة عيسى. فقالوا لهم: سحرتمونا ليبرزنّ لنا عيسى أو لنقتلكم جميعاً. فقال عيسى: مَنْ يشتري نفسه منكم اليوم بالجنّة؟ فقال رجل منهم اسمه سرخس: أنا. فخرج إليهم. فقال: أنا عيسى. فأخذوه وقتلوه وصلبوه ورفع الله عيسى من يوم ذلك»[1]. وإذا كان التّصوّر السّنّيّ يجعل لعيسى شبهاً واحداً فإنّ الطّبرسيّ يجعل لعيسى سبعة أشباه. ويختلط الأمر على اليهود ويزيد القاصّ في عجائبيّة الخبر.

أمّا موقف ابن عربيّ فيتمثّل في قوله: «فهو أنّهم مكروا ببعث من يغتال عيسى عليه السّلام فشُبّه لهم صورة جسدانيّة هي مظهر عيسى روح الله عليه السّلام بصورة حقيقة عيسى فظنّوها عيسى فقتلوها وصلبوها والله رفع عيسى عليه السّلام إلى السّماء الرّابعة لكون روحه عليه السّلام فائضاً من روحانيّة الشّمس ولم يعلموا لجهالتهم أنّ روح الله لا يمكن قتله»[2].

يبدو موقف ابن عربيّ غامضاً إذ ما المقصود بـ «صورة جسدانيّة هي مظهر عيسى»؟ وما معنى «صورة حقيقة عيسى»؟ هل معنى ذلك إقرار ابن

---

(1) الطّبرسيّ، **مجمع البيان**، مج. 2، ج. 6، ص: 282.

(2) ابن عربيّ، **التّفسير**، ج. 1، ص: 130.

عربيّ بصلب النّاسوت ورفع اللّاهوت؟ إنّ موقف ابن عربيّ وإن كان لا يختلف عمّا هو سائد في السّنّة الثّقافيّة فتراه يؤكّد رفع عيسى فقد حاول تطويع بعض التّصوّرات المسيحيّة لتنسجم مع التّصوّر الإسلاميّ فأقرّ قتل الصّورة الجسدانيّة أي النّاسوت ورفع اللّاهوت.

وإذا نظرنا في موقف بعض المحدثين من ذوي الثّقافة التّقليديّة لاحظنا إعادتهم لما استقرّ في السُّنّة الثّقافيّة، فعبد الوهّاب النّجّار خصّص فصلاً كاملاً تحت عنوان «خاتمة أمر المسيح» فقدّم في البداية بسطة سريعة لما هو سائد في التّراث الدّينيّ العربيّ الإسلاميّ حول مسألة رفع المسيح ثمّ عرض موقفه وانتهى إلى القول: «الذي أختاره أنّ عيسى عليه الصّلاة والسّلام قد أنجاه الله من اليهود فلم يقبضوا عليه ولم يُقتل ولم يُصلب»[1]، ولكن كيف تعامل النّجّار مع قضيّتي «الشّبه» و«الرّفع»؟

يقرّ النّجّار الشّبه ولكنّ الطّريف في موقفه هو الحجج التي استدلّ بها على إمكانيّة حصول الشّبه، فيثبت الأمر بحجّة واقعيّة وأخرى نصّيّة. فيقول: «ولا يفوتني في هذا المقام أن أذكر لكم أنّ بعض النّاس قد يشبه بعضاً آخر فإنّي رأيت بالخرطوم أخوين روميّين توأمين يشبه أحدهما الآخر كما يشبه الغرابَ الغرابَ وكان المعاملون لهما يخاطب الواحد منهم أحدهما يحسبه الآخر»[2]. أمّا الحجّة النّصّيّة فهو يقدّم فيها رأياً لأحد العلماء: «وقد قال «سيل» الإنجليزيّ مترجم القرآن إنّ المسيح ويهوذا الأسخريوطيّ كان كلّ منهما يشبه الآخر»[3]. اعتبر النّجّار شأنه في ذلك شأن القدامى أنّ ما أقرّه القرآن هو تاريخ وأغفل الأبعاد الرّمزيّة المحتملة في النّصّ. لذلك راح يبذل الجهد لعقلنة عنصر المتخيّل وذلك بتقديم حجج واقعيّة تثبت الشّبه وبتقرير رأي لا يقوم على سند علميّ وهو من ثمّة يبقى داخل النّظرة التّقليديّة وإن أوهم خطابه بالتّجديد.

---

(1) النّجّار (عبد الوهّاب)، **قصص الأنبياء**، ص: 545.

(2) المصدر نفسه، ص: 548.

(3) نفسه، ص: 545.

أمّا في ما يتعلّق بقضيّة الرّفع فقد علّق النّجّار فيها الحكم ويتّضح هذا في قوله: «إنّ الله أبهم أمره علينا ولم يقصّه فنحن نفوّض العلم بذلك إلى الله تعالى فليكن أنّه أماته في الأرض أو أنامه كما أنام أهل الكهف أو أصعده إلى السّماء لا نقطع بشيء من هذه الأشياء بعينه، بل نبهمه كما أبهمه الله. ومن أراد أن يقطع بشيء فعليه دليل ما قطع به، وتفويض العلم إلى الله أسلم في العاقبة وأكثر احتياطاً للدّين، فليس بهيّن أن يشهد المرء على الله بأمر لم يشهد الله به على نفسه وليس عنده به سلطان مبين»(1).

ترك النّجّار أمر نهاية عيسى لله وفوّض إليه العلم بها، فلم يرجّح رأياً على آخر. وإن كان في هذا الموقف حدٌّ من حدود التّفكير يتمثّل في العائق النّفسيّ والخوف من إعمال العقل في قضيّة دينيّة فإنّ النّجّار لم يساير وثوقيّة التّصوّر السّنّيّ في أمر نهاية عيسى. إنّ تعليق النّجّار الحكم في قضيّة نهاية المسيح راجع إلى بقائه أسير نظرة مخصوصة في تعامله مع النّصّ المقدّس فلم يَرَ فيه إلّا تقريراً لحقيقة تاريخيّة وأهمل ما يتضمّنه النّصّ من أبعاد رمزيّة قابلة للتّأويل ودالّة على ثرائه.

* * *

خاتمة الفصل

يمكن في ختام هذا الفصل أن نخلص إلى نتيجتين أساسيّتين:

- سعت كتب القصص إلى وضع تصوّر إسلاميّ لقضيّة الرّفع وذلك بالتّوفيق بين مرجعيّتين مختلفتين عبّرت كلّ مرجعيّة عن حقيقتها الخاصّة فإذا كانت الأناجيل قد أقرّت الصّلب والقيامة فإنّ النّصّ القرآنيّ قد نحا نحواً آخر فأقرّ بالشّبه والرّفع. ولقد ترك النّصّ القرآنيّ مساحات بيضاً كان على المتخيّل الإسلاميّ ملؤها فكان الاستنجاد بالنّصّ الإنجيليّ. فطوّعت روايته لتنسجم مع التّصوّرات القرآنيّة. لذلك عكست الأخبار في

(1) **المصدر السابق**، ص: 553.

مدوّنة **قصص الأنبياء** صعوبة التّوفيق بل خطره على تحوير الحقائق.

- إنّ الرّؤية التّقليديّة في تعاملها مع قضيّة نهاية المسيح كانت مشدودة إلى عائق إبستيمولوجيّ وحدّ من حدود المعرفة أعاقها عن مراجعة التّصوّرات وارتياد مناطق تأويليّة جديدة ممّا دفع بها إلى تعليق الحكم في شأن الرّفع فلم تستطع أن تدرك «أنّ ما نجده في القرآن أو في العهد الجديد والسّنّة الثّقافيّة ليس تاريخاً بأتمّ معنى الكلمة بل هو مغزى هذه الحياة أو تأويل للأحداث التّاريخيّة يندرج ضمن نظرة شاملة إلى الكون وضمن إطار عقائديّ متكامل إسلاميّ أو مسيحيّ»[1]، وظلّت تنظر إلى ما ورد في النّصوص على أنّه تقرير لواقع تاريخيّ وألغت الأبعادَ الرّمزيّة المحتملة في النّصّ والقابلة لتعدّد القراءات.

(1) الشّرفي (عبد المجيد)، **الفكر الإسلاميّ في الرّدّ على النّصارى**، ص: 39.

خاتمة الباب

لقد سعينا في هذا الباب من عملنا إلى دراسة المعجزات المتعلّقة بنهاية الأنبياء. وتبيّنّا انقسامها إلى معجزات ارتبطت بالموت وأخرى بالرّفع. واستخلصنا في دراستنا لمعجزات الموت أنّ المتخيّل الإسلاميّ عبّر عن مخاوفه وهواجسه أمام الموت وانتهينا إلى أنّ المتخيّل الإسلاميّ سعى إلى تقليص قلق الإنسان المسلم من الموت برسم صورة الموت الرّائق الجميل للأنبياء، فالمسلم وهو يتمثّل موت الأصفياء يُحلم النّفس بموت جميل ودود كموتهم، إلّا أنّ صورة الموت في كتب القصص مزدوجة. فإذا كان الموت الجميل للأنبياء فإنّ للموت أيضاً صورة كريهة ينالها الخارجون عن طريق الرّبّ.

أمّا الفصل الثّاني من عملنا فقد ارتبط بمعجزات الرّفع، فتبيّنّا اختلاف دلالة أخبار الرّفع، فإذا كان الرّفع في أخبار نهاية حياة إدريس رديف الانتقال من فضاء دنيويّ إلى فضاء سماويّ فإنّ الرّفع في قصّة إلياس كان إعلاناً عن فشل في أداء المهمّة.

وقد أثارت قضيّة رفع عيسى العديد من الإشكاليّات خاصّة وأنّ تعارضاً واضحاً قام بين المنظومة العقديّة المسيحيّة والمنظومة العقديّة الإسلاميّة. ولذلك حاولت النّصوص الحافّة وهي تشكّل صورة لنهاية المسيح أن تلائم بين التّصوّرين، فبدت النّصوص القصصيّة مشدودة إلى المرجعيّة الإنجيليّة في أحداث ما قبل الصّلب وإلى النّصّ القرآنيّ لمّا تعلّق الأمر بالرّفع. ولعلّ علّة هذا التّأرجح في التّصوّر ناجم عن رؤية مخصوصة في تعامل المسلم مع النّصّ

متمثّلة في اعتقاده بأنّ ما ورد في الإنجيل والقرآن هو التّاريخ مهملة بذلك أبعاداً رمزيّة كامنة في النّصّ من شأنها أن تفتح آفاقاً تأويليّة جديدة وترسم علاقة مختلفة بين المنظومتين المسيحيّة والإسلاميّة.

الخاتمة العامّة

لا يزال مبحث المتخيّل الدّينيّ حقلاً بحثيّاً خصباً لا يمكن الإتيان فيه بالقول الفصل لتعقّد الظّاهرة الدّينيّة ولتداخلها في مجالات معرفيّة مختلفة. وإذا كانت الدّراسات الغربيّة قد أولته كبير أهمّية تنظيراً وتطبيقاً، فإنّ الدّراسات العربيّة ـ رغم وجود بعض الأعمال الأكاديميّة الجريئة ـ ما زالت مقصّرة في دراسة هذه الظّاهرة. لذلك بقيت الأرضيّة المعرفيّة لهذا المبحث غير واضحة، والمفاهيم غامضة، فظلّت قطاعات رمزيّة شتّى تحتاج إلى المراجعة النّقديّة والمعرفيّة الشّاملة.

ولمّا كانت الحداثة في أبسط تعريفاتها مراجعة دائمة للفكر وآليّاته، فإنّنا سعينا إلى مراجعة قضيّة المعجزة في المتخيّل الإسلاميّ. وقد رأينا أنّ مقاربة نصوص المعجزات قد خضعت إمّا للمقاربة الإيمانيّة المؤكّدة للمعجزة باعتبارها حدثاً تاريخيّاً حصل بمشيئة الله، وإمّا للمقاربة العقلانيّة الوضعيّة النّافية لكلّ خرق لنواميس الكون، فظلّ كلا الطّرحين رهين سؤال الحقيقة، فبقيت الإجابات من جنس الأسئلة مقرّة في المقاربة الإيمانيّة، نافية في المقاربة الوضعيّة. لذلك رأينا من الضّرورة تغيير الأسئلة وآليّات البحث، فانخرطنا ضمن «العقلانيّة التفهّمية» بعبارة جعيّط. ولم يكن همّنا البحث عن صدق هذه الأخبار أو كذبها بقدر ما كان همّنا البحث عن الدّلالات والوظائف. ذلك أنّ هذه الأخبار تعكس تمثّل المسلم للعالم وتكشف عن أحلامه ورغباته. ومن ثمّة فإنّ المعجزة عندنا قبل أن تكون حدثاً خارقاً هي فعل لغويّ في المقام الأوّل. خوّل لنا هذا الطّرح البحث في وظائف أخبار المعجزات ودلالاتها.

فقسّمنا عملنا إلى أربعة أبواب. وخصّصنا الباب الأوّل من عملنا لدراسة معجزات الخلق والولادة، فنظرنا في فصل أوّل في معجزات الخلق الأكثر تواتراً فلاحظنا حضور الكلمة الخالقة في كثير من الأخبار واستنتجنا أنّ المتخيّل الإسلاميّ في نسجه لمعجزات الخلق بالكلمة انطلق من النّصّ الأمّ الذي قدّم النّواة الأولى للإقرار بقدرة الكلمة على الخلق، ولاحظنا أنّ متخيّل الكلمة متخيّل كونيّ. فما كان للكلمة أن تنهض بهذه الوظيفة الخالقة لولا أهمّيتها واعتبارها وسيطاً بين الإنسان والطّبيعة. وربطت الشعوب قديماً علاقة لا تنفصم بين الدّال والمدلول وبين الفعل القوليّ والحدث. ثمّ نظرنا في الخلق بالمادّة وركّزنا على الطّين والماء باعتبارهما رمزين كونيّين، فقد حضر هذان الرّمزان في جلّ أساطير الخلق، فبان أنّ المتخيّل الإسلاميّ في نسجه لمعجزات الخلق كان ينهل من ثقافة الآخر المختلف ويحذو حذو مناويل ثقافيّة متعدّدة. ثمّ سعينا إلى تبيّن الدّلالة الرّمزيّة للعين فأدركنا أنّ العين ما كان لها أن تنهض بوظيفة الخلق لولا الشّحنة الرّمزيّة التي نسجت حولها.

أمّا الفصل الثّاني فقد خصّصناه لدراسة معجزات الولادة، فاستنتجنا حضور نموذج أو مثال ينسج القاصّ انطلاقاً منه سيرة بطله ليسهل حفظها وتمثّلها في الذّاكرة الجمعيّة. أمّا معجزة ولادة عيسى فقد بان أنّ المتخيّل كان ينطلق من بنى أنثروبولوجيّة مشتركة أسهمت في إنشاء صورة للولادة الخارقة.

وقد اهتممنا في الباب الثّاني بوظائف معجزات النّجاة والعقاب ودلالاتها، فحاولنا النّظر في رمزيّة العناصر الطّبيعيّة باعتبارها نوى تسهم في إنتاج المتخيّل. وقد لاحظنا أنّ العنصر الواحد يمكن أن يُضفَى عليه أكثر من دلالة. والنّار والطّوفان والرّيح يمكن أن تكون وسائل تطهيريّة بها يُعاد تشكيل المكان تشكيلاً جديداً، ويمكن أن تكون وسائل عقاب وبطش. وانتهينا إلى قيام هذا الباب على التّقابل بين دلالات الرّمز الواحد لنؤكّد خاصّيّة أساسيّة من خصائص الرّمز تتمثّل في تعدّد المعنى وقدرته على أن يتّخذ دلالات مختلفة بحسب السّياق الثّقافيّ.

وقد خصّصنا الباب الثّالث لدراسة معجزات التّسخير والقدرة، فقسّمناه إلى

ثلاثة فصول: فاهتممنا في الفصل الأوّل بمعجزات تسخير الطّبيعة والحيوان والجماد للإنسان. فلاحظنا أنّ المتخيّل كان يُضفي على العالَم نزعة سحريّة فيكسب الظّواهر وأشياء العالَم دلالات رمزيّة ما كانت لها في الأصل. عمّ العَجيب والخارق العالَم وملأ على الإنسان وجوده. أمّا الفصل الثّاني فقد مُحِّض لدراسة معجزات المداواة والإحياء. واستنتجنا أنّ هذا الصّنف من المعجزات كان يعبّر عن رغبة إنسانيّة تتمثّل في حلم الإنسان التّصدّي للأوبئة وقهر الأمراض، بل الانتصار على الموت والعدم. وقد عبّرت معجزات اختراق المكان والزّمان عن رغبة الإنسان في تأسيس فضائه المقدّس من جهة، وعكست طموحه في البقاء والعيش داخل زمن مقدّس من جهة أخرى.

أمّا الباب الرّابع فقد درسنا فيه معجزات الموت والرّفع، فاهتممنا أوّلاً بمعجزات الموت ولاحظنا أنّ كلّ ثقافة إنّما تصوغ تصوّراتها لتقليص قلقها الوجوديّ تجاه الموت. وخلصنا إلى أنّ صورة الموت ترتبط بصورة الميّت، فرسمت الأخبار صورتين للموت، صورة للموت الجميل يكون للأنبياء والأصفياء، وصورة للموت القبيح يكون لإبليس وأتباعه. وخصصنا الفصل الأخير من العمل لدراسة إشكاليّة الرّفع، فتأكّد أنّ المتخيّل الإسلاميّ سعى إلى نسج رؤية إسلاميّة لنهاية المسيح قائمة على التّوفيق بين مرجعيّتين مختلفتين، غير أنّ هذه التّصوّرات وإن كانت تنهل من معين النّصوص الإنجيليّة فإنّ صيغتها النّهائيّة كانت إسلاميّة. ولعلّ هذا البحث عن الملاءمة بين المرجعيّتين أوقع القاصّ في بعض التّناقضات. وكان ذلك دالاّ على تعامل مخصوص مع النّصّ المقدّس، فإذا كان النّصّ المقدّس من خصائصه ترك مساحات بيضاً فإنّ المتخيّل كان يسعى دائماً إلى ملئها بتصوّرات النّاس وأحلامهم، فأنشأ بذلك أسطورة جماعيّة هي في الأصل جمع وتوليف لمكوّنات ثقافيّة مختلفة منها ما هو محلّيّ ومنها ما هو كونيّ. كان ذلك دليلاً على مشاركة المسلم ربّه في تأسيس معنى لوجوده.

ولقد كانت غايتنا في هذا العمل أن نخلص إلى صيغة نظريّة في كيفيّة تشكّل المعجزة في المتخيّل الإسلاميّ لتبيّن آليّات اشتغالها ووظائفها ودلالاتها،

ذلك أنّ دراسة «متخيّل مجتمع مّا يعني أن تبحث في أعماق وعيه وتطوّره التّاريخيّ أي أن تبحث في الأصل وفي الطّبيعة العميقة للإنسان المخلوق على «صورة الإله»»[1]. لذلك يجب التّأكيد أنّ المعجزة لا تكون إلّا ضمن عقليّة تؤمن بالمعجزات. فالإنسان الدّينيّ (L'homme religieux) يؤمن بقوّة تتجاوزه وتخترق كلّ شيء وتنتشر في الكون، وينتج عن ذلك أنّ كلّ حدث يمكن أن يكون مقدّساً خارقاً. فهذه الأحداث والظّواهر مؤشّرات دالّة على المتعالي (Le transcendant) والإلهيّ (Le divin) فيتحوّل كلّ فعل أو حدث إلى معجزة. ويمكن القول إنّ الإنسان الدّينيّ يرى في كلّ شيء معجزة. هو لا يؤمن بالمعجزة - الاستثناء (Le miracle-exception) وإنّما يؤمن بفكرة المعجزة - الدّائمة (Le miracle-permanent). والمعجزة - عنده - ليست استثناء وإنّما هي قاعدة[2]. ومن ثمّة فإنّه يرى في لمعان الشّهاب وخسوف القمر وكسوف الشّمس أحداثاً وظواهر دالّة على تدخّل المقدّس. ليس المهمّ الحدث بقدر ما يهمّه تأويل الحدث وقراءته[3]. وممّا تقدّم نخلص إلى صيغة نظريّة تبيّن كيفيّة تشكّل المعجزة. فالمعجزة تنشأ حَدَثاً في المتخيّل ثمّ تصبح حديثاً لتتحوّل في متخيّل المتقبّل حقيقةً أكثر واقعيّة من الواقع المتعيّن.

حَدَثٌ فِي المتخيّل ← صياغة الحدث حديثاً ← حقيقة تعلو على الواقع.

↓ ↓ ↓

[لحظة الانبثاق] ← [لحظة التّحوّل] ← [لحظة التّقبّل والتّداول]

تخضع المعجزة لسيرورة وانتقال من محطّة إلى أخرى، فهي تنطلق لحظة الانبثاق حدثاً في المتخيّل لتتحوّل في المحطّة الثّانية حديثاً لتنخرط في المحطّة الثّالثة في فضاء التّقبّل.

---

(1) Le Goff (Jacques), «L'imaginaire médiéval», in : *Un autre Moyen Âge*, p. 429.

(2) *Encyclopædia Universalis*, art. «Miracle», t. 12, p. 338.

(3) Ibid. p. 339.

ولعلّ هذه المحطّات تثير بعض الإشكاليّات، إذ كيف يمكن أن نفهم أنّ المعجزة تنبثق حدثاً في المتخيّل؟ وما علاقة المعجزة بالواقع؟ أليست المعجزة في محطّتها الأولى انبثاقاً من الواقع؟

إنّه لفهم هذه المحطّات الثّلاث يجب أن نتبيّن العلاقة المعقّدة بين الواقع والمتخيّل، لذلك كان من الضّروريّ أن نستحضر أمراً مهمّاً يتمثّل في ضرورة مراجعة مفهوم المتخيّل، فالمتخيّل ليس مجرّد انعكاس للواقع إذ ليس هناك واقع تُعادُ صياغته بالمتخيّل، وفضلاً عن ذلك يجب رفض تعريف المتخيّل باعتباره ما ليس واقعاً متعيّناً إذ كيف يمكن هنا ضبط الحدود الفاصلة بين الواقع والمتخيّل. أين يبدأ الواقع وأين ينتهي؟ وأين يبدأ المتخيّل؟

إنّنا نقرّ بأنّه لا يمكن نقل الحدث كما حصل في الواقع نقلاً أميناً بل إنّ كلّ نقل إنّما هو تمثّلٌ يستوجب تدخّل المتخيّل. ومن ثمّة وجب تجاوز الثّنائيّة السّائدة «واقع/ متخيّل». فالواقع لا وجود له إلّا وهو ممتزج ومتماه مع المتخيّل[1]. خبر المعجزة لا يعبّر عن واقع حَدَثَ بل يعبّر عن واقع وحقيقة متخيّلين. المعجزة في الخبر إن هي إلّا حديث معجزة، فهي تشكّل نصّيّ يعبّر عن أحداث سرديّة لا وجود لها إلّا داخل الفضاء النّصّيّ. غير أنّه يجب التّأكيد أنّ هذه الأخبار وقد انفصلت عن منشئها تتحوّل إلى حقيقة أكثر واقعيّة من الواقع المتعيّن فتُتَقَبّل على أنّها مسلّمة من المسلّمات.

ولقد بان لنا من خلال البحث جملة من القوانين والآليّات تحكم تشكّل نصوص المعجزات. ولعلّ أبرز هذه القوانين يتمثّل في تدخُّلِ المقدّس يغيّر الأحداث، فإذا بمجرى الأحداث ينقلب من العقاب إلى النّجاة. وقد لاحظنا تواتر آليّة المحاكاة في نصوص المعجزات. ومن ثمّة تصبح المعجزة «قالباً جاهزاً» وبنية ثابتة متكلّسة تمدّ القاصّ كلّما أعوزته الحيلة بتقنيّة قصصيّة بها يحمي أبطاله. ولعلّ التّداخل بين الأزمنة يُعَدُّ سمةً من سمات نصوص

(1) Voir: Boia (Lucian), *Pour une histoire de l'imaginaire*, pp. 15-16.

المعجزات، حيث يكون الزّمان فيها غير مضبوط والانتقال من الزّمن الحاضر إلى الزّمن الأسطوريّ وارداً. ولعلّ من أبرز قوانين اشتغال نصوص المعجزات التّضخيم، فهو آليّة سرديّة خوّلت للقاصّ توسيع دلالات النّصّ والإجابة عن الأسئلة التي تركتها المساحات البيضاً في النّصّ الأمّ.

وقد نهضت أخبار المعجزات بجملة من الوظائف لعلّ أبرزها يتمثّل في تقريب المجرّد وتحويل المشاعر إلى صور محسوسة يستطيع الإدراك تمثّلها، أمّا الوظيفة الثّانية فيمكن أن نستجليها من نصوص معجزات الخلق، فقد تحوّلت المعجزة إلى وسيلة إثبات واسترجاع لحظة ضاربة في القِدَمِ يتمّ استحضارها في الواقع قصد تعزيز الإيمان. وقد انتهينا إلى وظيفة ثالثة نهضت بها أخبار المعجزات، فقد أصبحت المعجزة في النّصّ القصصيّ آليّة فنّيّة يستخدمها المتخيّل لحظة اليأس فتساعد على تقدّم الأحداث وتطوّرها. والمعجزة تذليل لِحدّ من الحدود وتجاوزٌ لعائق من العوائق، فهي مجال لفتح الإمكانات على الخلاص والنّجاة.

والجدير بالملاحظة أنّ تصوّر المعجزة قد اختلف من فرقة إلى أخرى. كانت المعجزة معبّرة عن هموم الفرقة وشواغلها الدّينيّة والسّياسيّة، فرسمت بذلك كلّ فرقة من خلال المعجزة تصوّراتها للكون والوجود. ولئن اكتسبت هذه التّصوّرات حكم البداهة في ضمير المسلم التّقليديّ فإنّها لم يعد لها في عصرنا المصداقيّة نفسها. وذلك ناجم عن تغيّر الظّروف الاجتماعيّة والسّياسيّة والأفق الذّهنيّ للإنسان الحديث والمعاصر. وانخراط المجتمعات الإسلاميّة ـ وإن بتفاوت ـ في نسق الحداثة أسهم في تغيير البنى الاقتصاديّة والاجتماعيّة القديمة وإرباك التّصوّرات التّقليديّة. وقد أدّى تطوّر العلوم الإنسانيّة في مجال الأنثروبولوجيا وعلم النّفس وتحليل الخطاب إلى تقديم مناهج جديدة كان من شأنها مراجعة الإنتاج الدّينيّ مراجعة جذريّة. وكان من شأن هذه الأوضاع مجتمعة أن تحدث أثراً عميقاً في تمثّل الضّمير المعاصر للدّين ممّا جعله يعيش عصر الرّيبة والشّكّ، فقد فقدت «الشّرعنات الدّينيّة للعالم مصداقيّتها لا بالنّسبة إلى عدد من المثقّفين وعدد من المهمّشين فحسب بل بالنّسبة إلى

شرائح واسعة من المجتمع»[1]، «فوجدت المضامين الدّينيّة نفسها بحكم الواقع منسّبة»[2]، فأقصت الحداثة بذلك احتكار الدّين واقتصاره على تعريف الواقع وخلقت في المقابل وضعاً تعدّدياً يكثّر من عدد المصداقيّات. ومن ثمّة لم يعد اليقين ما تفرضه الجماعة على الفرد، وإنّما أصبح اليقين «يُستخرج من أعمق أعماق ضمير الفرد الذّاتيّ»[3]. وأمام هذا الوضع التّعدّديّ أفلا يحقّ للمؤمن اليوم أن يعيش وضعاً تأويليّاً جديداً ينسجم مع أفقه الذّهنيّ ومقتضيات واقعه العمرانيّ المتحرّك؟ ثمّ أليس من حقّ العقل المستفهم اليوم أن يخوض مغامرة بحثه عن الحقيقة فينطلق بكلّ حرّية من دون الاحتكام إلى مثال مرجعيّ؟ أليس الاقتناع الذّاتيّ النّاجم عن مغامرة الذّات أفضل من الانتماء الشّكليّ إلى نمط من التّديّن قديم؟

---

(1) برغر (Berger)، **القرص المقدّس**، ص: 221.

(2) **المرجع السابق**، ص: 261.

(3) المرجع السابق، ص: 263.

المصادر والمراجع

المصادر

- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، **البداية والنّهاية**، طرابلس، مكتبة الوليد، (د. ت.).

- الثعلبي (أبو إسحاق أحمد بن محمّد بن إبراهيم النيسابوري)، **عرائس المجالس**، دار الفكر، ط. 1، 2000.

- الجزائريّ (نعمة الله)، **النّور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط. 2، 2002.

- القرآن الكريم، رواية ورش، تونس، مطبعة المنار، (د. ت.).

- الكتاب المقدّس، دار الكتاب المقدّس.

- الكسائيّ (محمّد بن عبد الله)، **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، تحقيق: د. الطاهر بن سالمة، تونس، دار نقوش عربيّة، ط. 1، 1998.

- النجّار (عبد الوهّاب)، **قصص الأنبياء: لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب**، بيروت، دار ابن كثير للطّباعة، ط. 4، 2002.

المراجع باللّسان العربيّ

- ابن الجوزيّ (أبو الفرج)، **كتاب الموضوعات**، المكتبة السلفيّة بالمدينة المنوّرة، تحقيق: عبد الرحمن محمّد عثمان، ط. 1، 1966.

- ابن خلدون (عبد الرحمن)، **المقدّمة**، بيروت، دار الجيل، (د. ت.).

- ابن رمضان (فرج)،

- «**عجائب الأخبار أيّام حرب الخليج**» وقد ورد المقال ضمن مؤلّف جماعيّ بعنوان: **القطاع الهامشيّ في السّرد العربيّ**، دار البيروني للنّشر، (د. ت.).

- «**محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربيّ القديم**»، ضمن **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد: 32، سنة: 1991.

- الدّراسة الأدبيّة للكرامة الصّوفيّة: أسسها، إجراءاتها، رهاناتها، الجزء الأوّل: الكرامة من التّصوّف إلى الأدب، صفاقس، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس (وحدة المتخيّل)، ط. 1، 2007.

- صورة الأمّ في المتخيّل العربيّ، حكاية من ألف ليلة وليلة، صفاقس، دار محمّد علي للنّشر، ط. 1، 2006.

- ابن سلامة (رجاء)، **الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم**، تونس، دار الجنوب للنّشر، ط1، 1997.

- ابن سيرين (محمّد)، **تفسير الأحلام** (منسوب إليه)، بيروت، دار صادر، ط. 1، 2003.

- ابن عاشور (محمد الطاهر)، **التحرير والتنوير**، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1984.

- ابن عبد الجليل (المنصف)،

  - الفرقة الهامشيّة في الإسلام، تونس، مركز النشر الجامعيّ، ط. 1، 1999.

  - فلسفة التناسخ عند النصيريّة من خلال كتاب الهفت الشريف المنسوب إلى المفضّل الجعفي، مجلّة IBLA، عدد: 123 وعدد: 124.

- ابن عربيّ (أبو بكر محيي الدين)،

  - **تفسير ابن عربيّ**، لبنان، دار الكتب العلميّة، ط. 1، 2001.

  - الفتوحات المكّيّة، بيروت، دار الفكر، ط. 1، 2002.

- ابن قتيبة (أبو محمّد عبد الله بن مسلم)، **تأويل مختلف الحديث**، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط. 1، 1989.

- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، **تفسير القرآن العظيم**، لبنان، دار المعرفة، ط. 5، 1992.

- ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمّد بن السائب)، **كتاب الأصنام**، تحقيق: أحمد زكي، مصر، دار الكتب المصريّة، ط. 1924 .1.

- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدّين)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ط. 1، 1955.

- ابن هشام (أبو محمّد عبد الملك بن هشام)، **السيرة النبويّة**، بيروت، دار الفكر، ط. 1، 2001.

- أبو زيد (نصر حامد)، **التفكير في زمن التكفير**، دار سينا للنشر، ط. 1، 1995.

- أبو شهبة (محمّد)، **الإسرائيليّات والموضوعات في كتب التفسير**، بيروت، دار الجيل، 1992.

- أخبار الجمهوريّة (جريدة أسبوعيّة تونسيّة)، العدد: 865، بتاريخ 26 أفريل 2007.

- أركون (محمّد)، **الفكر الإسلاميّ: قراءة علميّة**، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، ط. 1، 1987.

- **الإعلان** (جريدة أسبوعيّة تونسيّة)، العدد: 1707، بتاريخ 24 أفريل 2007.

- ألف ليلة وليلة، بيروت، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، (د. ت.).

- الإيجيّ (عبد الرحمن بن أحمد)، **المواقف في علم الكلام**، بيروت، عالم الكتب، (د. ت.).

- بدران (إبراهيم) والخمّاش (سلوى)، **دراسات في العقليّة العربيّة: الخرافة**، بيروت، دار الحقيقة، ط. 3، 1988

- برغر (بيتر)، **القرص المقدّس**، عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدّين، تعريب: مجموعة من الأساتذة تحت إشراف عبد المجيد الشّرفي، تونس، مركز النّشر الجامعيّ، ط. 1، 2003.

- التهانوي (محمّد عليّ بن عليّ)، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، بيروت، دار صادر (د. ت.).

- الجابري (محمّد عابد)، **العقل السّياسيّ العربيّ، محدّداته وتجلّياته**، بيروت، الدّار البيضاء، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط. 2، 1991.

- الجاحظ (أبو عثمان بن بحر)، **كتاب الحيوان**، تحقيق: عبد السّلام هارون، 1988.

- الجرجانيّ (أبو الحسن عليّ بن محمّد)، **التّعريفات**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط. 1، 2000.

- الجزّار (منصف)، **المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول**، بحث لنيل شهادة دكتوراه الدولة، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشّرفي، مرقونة بكلّيّة الآداب بمنّوبة، جانفي، 2003.

- الجطلاوي (محمّد الهادي)، **قضايا اللغة في كتب التفسير**، صفاقس، دار محمّد علي الحامي، سوسة، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ط. 1، 1998.

- جعيّط (هشام)، **الوحي والقرآن والنّبوّة**، بيروت، دار الطّليعة، ط. 1، 1999.

- الجمل (بسّام)،

- "**رمزيّة اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ**"، ضمن: مجلّة **مقدّمات** (المغربيّة)، عدد: 37، شتاء 2007.

- ليلة القدر في المتخيّل الإسلاميّ، دمشق، مؤسّسة القدموس الثّقافيّة، ط. 1، 2007.

- **من الرمز إلى الرمز الدينيّ، بحث في المعنى والوظائف والمقاربات**، صفاقس، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، **وحدة البحث في المتخيّل**، ط. 1، جانفي، 2007.

- حمزة (محمّد)، **الحديث النّبويّ ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث**، المؤسّسة العربيّة للتّحديث الفكريّ والمركز الثّقافيّ العربيّ، ط. 1، 2005.

- الخبو (محمّد)، «**الموت الجميل للملوك في "تاريخ الأمم والملوك"**»، ضمن عمل جماعيّ: **أبو جعفر محمّد بن جرير الطّبري: وقائع ندوة قسم العربيّة**، السّنة الجامعيّة، 2003 ـ 2004، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، (د. ت.).

- الذّبابي (سهام)، «**الغذاء في الكتاب المقدّس**»، ضمن: **حوليّات الجامعة التّونسيّة**، عدد: 39، السّنة: 1995، ص. 113.

- الدميري (كمال الدّين محمّد بن موسى)، **حياة الحيوان الكبرى**، بيروت، دار إحياء التّراث العربيّ، 1989.

- ديورانت (وول)، **قصّة الحضارة**، ترجمة: زكيّ نجيب محمود، ط. 1988.

- الربيعو (تركي علي)، **العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة**، بيروت، الدّار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ط. 2.

- الزّمخشري (أبو القاسم جار الله)، **الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، دار الفكر، (د. ت.).

- الزنكري (حمّادي)، **الجسد ومسخه في الفكر العربيّ الإسلاميّ مجازاً إلى رؤية العالم**، حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد: 39، السّنة: 1995.

- الزّواري (رضا)، **المخيّلة والدّين عند ابن رشد**، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، دار صامد للنّشر، ط. 1، 2005.

- السعفي (وحيد)،

- **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، تونس، دار تبر الزّمان، ط. 1، 2001.

- **القربان في الجاهليّة والإسلام**، تونس، تبر الزمان، ط. 1، 2003.

- السّواح (فراس)،

- كنوز الأعماق، قراءة في ملحمة جلجامش، سومر للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، 1987.

- مغامرة العقل الأولى، **دراسة في الأسطورة**، سوريا، أرض الرافدين، دمشق، دار علاء الدين، ط. 10، 1993.

- الشّرفي (عبد المجيد)،

- **«المسيحيّة في تفسير الطبريّ»، المجلّة التونسيّة للعلوم الاجتماعيّة**، عددان: 58 ـ 59، سنة 1979.

- **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، بيروت، دار الطّليعة، ط. 1، 2001.

- **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر**، تونس، الدار التونسيّة للنشر، الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ط. 1، 1986.

- الشّريطي (سليم)، **«بناء قريش مكّة: قراءة أسطوريّة»**، ضمن: **الحياة الثّقافيّة**، عدد: 148، السّنة: 28، أكتوبر، 2003.

- الصّالح (صبحي)، **علوم الحديث ومصطلحه**، بيروت، دار العلم للملايين، ط. 21، 1997.

- صولة (عبد الله)، **الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة**، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، ط. 1، 2001.
- الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، (د. ت.).
- العامري (نلّلي سلامة)، **الولاية والمجتمع، مساهمة في التّاريخ الدّينيّ والاجتماعيّ لإفريقيّة في العهد الحفصيّ**، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، ط. 1، 2001.
- العبدولي (تهامي)، **النبيّ إبراهيم في الثقافة العربيّة الإسلاميّة**، دار المدى للثقافة والنشر، ط. 1، 2001
- العجيمي (محمّد الناصر)، **النقد العربيّ الحديث ومدارس النقد الغربيّة**، دار محمّد علي الحامي، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، سوسة، ط. 1، 1998.
- عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، تونس، محمّد علي الحامي للنّشر، بيروت، لبنان، دار الفارابي، ط. 1، 1994.
- العظم (صادق جلال)، **نقد الفكر الدّينيّ**، بيروت، دار الطّليعة، ط. 8، 1997.
- علي (جوّاد)، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، بيروت، دار العلم للملايين، بغداد، مكتبة النهضة، ط. 1، 1970.
- عياض (القاضي أبو الفضل)، **الشّفا بتعريف حقوق المصطفى**، بيروت، دار الفكر، ط. 1988.
- الغزالي (أبو حامد محمّد بن محمّد)، **إحياء علوم الدّين**، بيروت، دار صادر، ط. 1، 2000.

- فروم (إيريك)، اللّغة المنسيّة، **مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير،** ترجمة حسن قبيسي، بيروت، الدّار البيضاء، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط. 1، 1995.

- القاضي (محمّد)، **الخبر في الأدب العربيّ**، تونس، كلّيّة الآداب، منّوبة، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ط. 1، 1998.

- القزويني (زكريّا)، **آثار البلاد وأخبار العباد**، بيروت، دار صادر، (د.ت.).

- القِمني (سيّد محمود)، **حروب دولة الرّسول: بدر - أحد**، دار سينا للنّشر، ط. 1، 1993.

- الكلينيّ (أبو جعفر محمّد بن إسحاق)، **الأصول من الكافي**، طهران، مكتبة الحيدري، 1334، كتاب الحجّة

- مراد (مصطفى)، **معجزات الرّسول ﷺ ألف معجزة من معجزات الرّسول ﷺ، دار الفجر للتّراث، ط.** 1، 2002.

- المسدّي (عبد السلام)، **التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة**، الدار العربيّة للكتاب، ط. 2، 1986.

- المسعدي (محمود)، **مولد النّسيان**، الدّار التّونسيّة للنّشر، ط. 3، (د.ت.).

- المسعودي (أبو الحسن عليّ)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت، المكتبة العصريّة، ط. 1، 1987.

- المسعودي (حمّادي)،

ـ «**العجيب في النصوص الدينيّة**»، ضمن: مجلّة **العرب والفكر العالميّ**،

بيروت، مركز الإنماء القوميّ، العددان: 13 و14، ربيع 1991.

- **متخيّل النّصوص المقدّسة في التّراث العربيّ الإسلاميّ**، دار المعرفة للنّشر، ط. 1، 2007.

- النبهاني (يوسف)، **جامع كرامات الأولياء**، بيروت، المكتبة العصريّة، ط. 1، 2001.

- النّهدي (الحبيب)، «**البركة بين المقدّس والدّنيويّ: دراسة اجتماعيّة**»، ضمن: **الحياة الثّقافيّة**، العدد: 112، السّنة: 25، فيفري، 2000.

- هيكل (محمّد حسين)، **حياة محمّد**، مصر، مطبعة مصر، ط. 5، (د. ت.).

المراجع باللّسان الأجنبيّ

- Abdesselem (Mohamed), *Le thème de la mort dans la poésie arabe, des origines à la fin du III/IX siècle*, Tunis, Publications de l'université de Tunis, 1977.

- Bachelard (Gaston),
  - *La terre et les rêveries du repos*, Tunis, éd. Céres, 1996.
  - *L'air et les songes*, Librairie José Corti, 1943.
  - *L'eau et les rêves*, Librairie José Corti, 1942.
  - *La psychanalyse du feu*, éd. Folio, 1949.
  - *La terre et les rêveries de la volonté*, Tunis, éd. Cérès, 1996.
- Boia (Lucian), *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris, éd. Les Belles lettres, 1998.

- Bouhdiba (Abdelwahab),
  - *La sexualité en Islam*, P.U.F., 1975.
  - *L'imaginaire maghrébin*, éd. Cérès, 1994.
- Chevalier (Jean), Gheerbrant (Alain), *Dictionnaire des symboles*, éd. Robert Laffont et Jupiter, 1982.

- Dierkens (Alain), «Réflexions sur le miracle au Haut Moyen Âge», in : *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, (XXVe Congrès de la S.H.M.E.S, Publications de la Sorbonne, 1995).
- Durand (Gilbert), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 11 éd., 1992.
- Eliade (Mircea),
  - *Aspects du mythe*, éd. Gallimard, 1963.
  - *Briser le toit de la maison*, Paris, 1986.
  - *Le mythe de l'éternel retour*, éd. Gallimard, 1969.
  - *Le sacré et le profane*, éd. Gallimard, 1965.
  - *Traité d'histoire des religions*, éd. Payot, 1949.
- Eliade (Mircea), Ioan (Couliano), *Dictionnaire des religions*, Paris, Plon, 1990.
- *Encyclopædia Universalis*, art. « Miracle ».
- *Encyclopédie de l'Islam*, art. « Maskh », Ch. Pellat.
- Girard (René),
  - *La route antique des hommes pervers*, éd. Grasset et Fasquelle, 1985.
  - La violence et le sacré, éd. Grasset, collection pluriel, 1980.
- Grimal (Pierre), *Dictionnaire de la mythologie grecque et Romaine*, P.U.F., 9e éd. 1998.
- Hart (George), *Mythes égyptiens*, éd. Seuil, 1993.
- Homère, *L'Odyssée*, éd. Casterman, 1989.
- Le Goff (Jacques), «L'imaginaire médiéval», in : *Un autre Moyen Âge*, éd. Gallimard, 1999, chap. «Le christianisme et les rêves ».
- Loebenstein (Judith), «Miracles, in Sii Thought. A Case-study of the miracles attributed to Imam Gafar al Sadiq», in *Arabica*, avril, 2003.
- Ménard (Philippe), «Le monde médiéval», in : *Le merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident*, sous la direction de

Michel Meslin, éd. Bordas, 1984.

- Meslin (Michel), «L'Antiquité classique», in: *Le merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident.*
- Michel-Mathieu (Colas), «Récit et vérité», in: *Poétique*, nº80, 1989.
- *Mudjiza*, in: *EI2*, t. VII.
- Propp (Vladimir), *Morphologie du conte*, éd. Seuil, 1965, et 1970.
- Seddik (Youssef), *Nous n'avons jamais lu le Coran*, éd. de l'aube, 2004.
- Servier (Jean), *La magie*, P.U.F., Que sais-je? 1ére éd. 1993.
- Spinoza, *Traité théologico-politique*, traduit par Charles Appuhn, éd. Garnier-Frères et Flammarion, 1965, chap. VI, «Des miracles».
- Tardan-Masquellier (Yse), art. «Les mythes de création», in: *Encyclopédie des religions*, Bayard, 2e éd., 1997.

فهرس الموضوعات

الباب الأول

معجزات الخلق والولادة

الباب الثّاني
معجزات النّجاة والعقاب

الباب الثّالث

معجزات التّسخير والقدرة

الباب الرّابع
معجزات الموت والرّفع

د. باسم المكي

المعجزة في المتخيَل الإسلامي

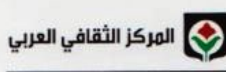
لا يزال مبحث المتخيّل الدّينيّ حقلاً بحثيّاً خصباً لا يمكن الإتيان فيه بالقول الفصل لتعقّد الظّاهرة الدّينيّة ولتداخلها في مجالات معرفيّة مختلفة. وإذا كانت الدّراسات الغربيّة قد أولته كبير أهمّية تنظيراً وتطبيقاً، فإنّ الدّراسات العربيّة - رغم وجود بعض الأعمال الأكاديميّة الجريئة - ما زالت مقصّرة في دراسة هذه الظّاهرة. لذلك بقيت الأرضيّة المعرفيّة لهذا المبحث غير واضحة، والمفاهيم غامضة، فظلّت قطاعات رمزيّة شتّى تحتاج إلى المراجعة النّقديّة والمعرفيّة الشّاملة.

ولمّا كانت الحداثة في أبسط تعريفاتها مراجعة دائمة للفكر وآليّاته، فإنّنا سعينا إلى مراجعة قضيّة المعجزة في المتخيّل الإسلاميّ. وقد رأينا أنّ مقاربة نصوص المعجزات قد خضعت إمّا للمقاربة الإيمانيّة المؤكّدة للمعجزة باعتبارها حدثاً تاريخيّاً حصل بمشيئة الله، وإمّا للمقاربة العقلانيّة الوضعيّة النّافية لكلّ خرق لنواميس الكون، فظلّ كلا الطّرحين رهين سؤال الحقيقة.

ولم يكن همّنا البحث عن صدق هذه الأخبار أو كذبها بقدر ما كان همّنا البحث عن الدّلالات والوظائف. ذلك أنّ هذه الأخبار تعكس تمثّل المسلم للعالم وتكشف عن أحلامه ورغباته. ومن ثمّة فإنّ المعجزة عندنا قبل أن تكون حدثاً خارقاً هي فعل لغويّ في المقام الأوّل. خوّل لنا هذا الطّرح البحث في وظائف أخبار المعجزات ودلالاتها.







الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com


ISBN 978-9953-68-642-4